Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Octobre 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'âme éveillée [1]

Le progrès intérieur dans la vie chrétienne est lié aux phases de l'éveil à une conscience toujours plus claire. Déjà dans la conversion nous avons le sentiment de nous éveiller d'un demi-sommeil. L'ascension de l'âme vers la réalité de Dieu, la prise de conscience de la situation métaphysique où Dieu nous a mis, l'apparition d'une nouvelle lumière où nous voyons désormais toutes choses et, avant tout, nous-même, tout cela représente un degré nouveau de conscience par rapport, à notre vie antérieure. La vie qu'il menait jusqu'alors semble au converti un demi-sommeil, un état d'hébétude à moitié inconscient. Le cardinal Newman compare le converti à un homme qui a toujours vécu au fond d'une mine et qui, pour la première fois, monte à la lumière du jour.

Mais ce n'est pas seulement lors de la conversion, c'est dans les étapes ultérieures de notre effort d'imitation du Christ que notre nouvelle conscience doit s'é-

1. Nous traduisons ainsi : *Die Wahre Bewusstheit.* « Bewusstheit » signifie : Connaissance intime, conscience de soi-même. Cf. Bewusstsein. Nous traduirons par *conscience,* faute de trouver un autre mot, mais il doit être bien entendu qu'il a ici une autre portée que lorsqu'il traduit « Gewissen » ou « Bewusstsein ». Nous dirons parfois, pour varier : *éveil, état de veille,* etc.

tendre et s'approfondir de plus en plus. S'il y a diverses sortes de consciences, il n'en est qu'une à laquelle nous devions nous efforcer. Il est, en effet, des formes nuisibles qui corrompent notre vie intérieure et sont le contraire de la conscience vraie et sainte.

Précisons d'abord, pour les écarter, en quoi consistent ces fausses consciences. Nous étudierons ensuite la vraie conscience chrétienne, signe distinctif de l'homme parvenu à la plénitude de l'âge du Christ (Eph. IV, 13).

Ce qui caractérise avant tout la fausse conscience, c'est qu'elle met l'homme hors d'état de se laisser prendre par le réel. Les choses, les situations réelles ne peuvent remplir son esprit de leur contenu et de leur valeur. La communication normale entre sujet et objet est troublée. On distingue deux formes principales de cette fausse conscience.

Dans la première, la direction normale du regard est tellement faussée que nous détruisons toujours la simplicité de nos rapports aux choses et aux événements, par l'observation réflexe de nous-même.

La seconde consiste en une telle hypertrophie du connaître, que, même lorsqu'il ne s'agit en aucune façon de connaître, mais de prendre position ou d'agir, nous restons muré dans la connaissance.

Voyons d'abord la première forme.

Il est des gens qui se regardent toujours tellement eux-mêmes qu'ils ne sont plus en état de pénétrer l'objet. Entendent-ils une symphonie, ils commencent tout de suite à s'intéresser à leurs réactions, et se rendent incapables d'une réponse spontanée au chef-d'œuvre musical. La vie humaine, dans ses activités intentionnelles est par nature toute tournée vers l'objet : en vivant notre joie, notre douleur, notre enthousiasme, notre indignation, notre amour ou notre haine nous ne devons jamais regarder notre propre comportement, mais seulement l'objet de notre attitude d'âme. Dès que nous brisons ce rythme normal et que nous louchons sur notre attitude, le contact avec l'objet est coupé, l'ob-

jet cesse de nous parler, et notre attitude même disparaît. Nous ne pouvons pas nous endormir, tant que nous analysons le phénomène de l'assoupissement; nous ne pouvons pas être pris par un drame tant que nous nous voyons assis dans la loge et regardons les acteurs comme acteurs, au lieu de voir en eux les personnages qu'ils incarnent sur la scène. De même, aucune joie authentique ne peut naître en nous, si, au lieu de nous laisser prendre par l'événement joyeux, nous analysons curieusement le sentiment qu'il provoque en nous. Dans cette forme de fausse conscience, nous restons toujours spectateurs de nous-même. Nous nous voyons du dehors et nous ruinons ainsi la santé de la vie. Tout contact authentique avec un objet requiert un certain oubli de soi. On n'arrive pas autrement à sa réalité profonde, à son essence.

La conscience d'une attitude diffère essentiellement de la conscience de l'objet. Il y a, dans notre vie intérieure, deux tendances fondamentales. La première est la direction intentionnelle vers un objet qui se montre, se révèle à nous dans sa nature; la seconde est la prise de conscience de notre acte, de notre attitude. Celle-ci n'est nullement objet, mais elle se joue, se déroule en nous, nous ne l'atteignons pas de face, mais de biais. Elle ne se présente pas à nous; elle est en nous, elle est nous-même.

Nous pouvons, après coup, dans l'acte réflexe, en faire un objet. Mais c'est détruire notre attitude elle-même que de nous détourner de l'objet qu'elle vise pour nous regarder et faire d'elle, dans le moment même où nous vivons, un objet direct. Nos actes sont par essence dirigés vers leur objet, ils doivent se réaliser simplement, sans repli de nous-même sur eux. C'est pourquoi celui-là n'arrive jamais à un amour vrai qui, au lieu de regarder l'aimé et de se laisser ravir par sa beauté, est toujours occupé de soi et de ses sentiments. L'effet de cette fausse conscience, de ce faux état de veille, est que nous restons toujours en dehors de la situation, sans ja-

mais en pénétrer le sens et le contenu. Cela peut prendre un caractère psychopathique. Comme on ne peut sortir de cet état réflexe, tout contact authentique avec les choses est aussitôt coupé qu'établi. C'est le stigmate même de l'hystérie : l'hystérique n'a jamais de vrai contact avec les objets, car il veut toujours jouir de sa propre attitude. La psychanalyse non seulement n'est pas capable de guérir cette conscience morbide, mais facilement elle y enfonce davantage le sujet. Elle habitue à chercher toujours une prétendue racine cachée de nos attitudes, au lieu de pénétrer simplement l'objet. En effet, elle n'applique pas seulement ses recettes à des comportements absurdes, mais aussi à des réactions pleinement explicables et justifiées par l'objet. Elle habitue les gens à fouiner dans leur intérieur, à se soustraire à l'emprise de l'objet.

Cette fausse conscience est la ruine de la vie intérieure authentique. Nous devons absolument chercher à l'éviter. Elle nourrit l'orgueil. Car l'homme dont la conscience est de ce type se contemple aussi en toute bonne action. Il est toujours son propre spectateur en tout ce qu'il fait. Il se contemple du dehors dans sa bonté. C'est là source de bien des tentations d'orgueil. En ce sens, le chrétien doit rester « inconscient ». Il doit, dans un sain oubli de soi-même, se donner aux valeurs et à leurs exigences, selon la parole du Christ : « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite » (Matt. VI, 3).

*
* *

La seconde forme de fausse conscience résulte d'une hypertrophie du connaître. Nous la trouvons chez ceux qui ne peuvent sortir de l'analyse théorique, même quand la situation exige d'eux qu'ils prennent position ou interviennent activement. On entend, par exemple, la neuvième symphonie de Beethoven et, au lieu de se laisser captiver par la beauté de l'œuvre et d'en jouir, on

commence à l'analyser et à se demander par quoi elle est belle. Autant cette analyse de l'objet est légitime, si l'on veut composer une Esthétique, autant elle est inadéquate, contre-indiquée, à la simple audition, car il ne s'agit pas alors de connaître les relations esthétiques, mais de faire l'expérience vécue de la beauté. Ou bien, à l'instant réservé au regard mutuel de l'amour, on prend l'être aimé pour objet d'analyse psychologique, et l'on se met à observer son comportement. Autant cette attitude est légitime pour le psychologue en face d'un sujet d'expérience, autant elle est inadéquate à la vie de l'amour. Autre exemple : on voit un homme en danger de mort : au lieu de lui porter secours, on observe son expression. Dans tous ces cas, le connaître est parvenu à une domination si exclusive qu'on n'en sort plus et qu'on n'a plus souci du thème objectif d'une situation donnée. Il y a là encore destruction du contact avec les choses. En dépit d'une apparente objectivité et neutralité, ce n'est pas là une attitude objective, car elle ne répond pas à la raison des choses. Comme dans la première forme de fausse conscience, on reste en dehors du vrai contenu d'une situation, on demeure simple spectateur, incapable de se laisser prendre par les valeurs.

*
**

Dans la vie de l'homme, la connaissance a une double destination. Elle a d'abord en elle-même son prix. En second lieu, elle est la base de toutes nos attitudes et volitions. Rien n'est plus caractéristique de l'homme en tant que personne spirituelle : seul parmi tous les êtres, il a la faculté d'entrer en contact avec le monde qui l'entoure, non seulement en agissant sur lui comme cause, mais en prenant part « intentionnellement » à son être. Les êtres matériels, les animaux, ne sont reliés que par la causalité; l'homme peut pénétrer dans la nature des choses en les connaissant et ainsi les posséder supérieurement. C'est dans cette conscience incompara-

ble, riche de sens, lumineuse, de tout ce qui est, que la souveraineté de l'homme, image de Dieu et roi de la création, resplendit singulièrement. Ce ne serait rien comprendre à l'homme que de méconnaître l'appartenance de la connaissance à sa vraie destinée, d'oublier qu'il a la vocation de pénétrer le monde en le connaissant, et que la question : « qu'est-ce qu'un être? est-il ainsi ou non? » forme un des thèmes centraux de la vie humaine.

En second lieu, la connaissance a pour fonction de former la base indispensable pour que nous puissions, étant saisis et enrichis par la valeur immanente aux choses, y répondre par l'attitude qui convient, intervenir par l'action dans le cosmos.

Si spéciale que soit la participation à l'être par la connaissance, elle n'est pas la seule ni la plus haute dont nous ayons capacité et vocation. Nous ne sommes pas uniquement appelés à connaître Dieu, et, dans l'Au-delà, à le voir face à face, mais aussi à nous abîmer en lui par l'adoration, à nous plonger en lui par le regard mutuel de l'amour. La véritable union à l'être se produit seulement dans le « *frui* » et dans la réponse pleine d'abandon aux valeurs qui ont pour base la connaissance.

C'est un type d'homme singulièrement déformé que celui pour qui la connaissance est le seul contact avec l'être, qui s'arrête à ce contact, et dont l'intérêt pour une chose cesse dès qu'il la connaît. Un tel homme est vide du désir de participer vraiment à l'être. Il ne peut même pas, au fond, comprendre la première fonction de la connaissance, parce que la connaissance elle-même est devenue pour lui un absolu : elle n'est plus une voie pour arriver à la participation de l'être, mais un procès autonome livré à sa loi immanente et sans fin.

Il importe toujours de saisir le thème objectif d'une situation déterminée. S'il s'agit d'objets de grande importance et de haute valeur, ils exigent que nous dépassions le contact de la connaissance et que nous par-

venions, par la connaissance, au « *frui* »; ils demandent une réponse. Certaines situations exigent même de nous une intervention active. Celui qui souffre d'une hypertrophie de la connaissance méconnaît le thème objectif, les exigences des situations. Il ne peut sortir du procès de la connaissance et de sa loi propre et il ne cesse de démembrer analytiquement l'objet. Il perd ainsi aisément le sens de la participation à l'être, propre à la connaissance même. Il continue, sans vrai contact avec les choses, à en chercher le pourquoi. L'objet lui échappe des mains. Il n'arrive pas à la vue de l'essentiel, qui produit une pénétration nouvelle dans le choix et la détermination. Il reste toujours spectateur des choses, sans vraiment s'approcher d'elles, sans être pris à leur charme. Intellectualisme irréaliste et dissolvant, telle et donc la seconde forme de fausse conscience, qui rend l'homme incapable de se donner simplement, de se livrer à un bien et le condamne à courir sans fin, plein de questions, autour des réalités, à se défier immédiatement de toute impression, au point, dès qu'une chose commence à le prendre, d'échapper au simple contact du réel et de voir tout du dehors. Il n'en vient que trop facilement à l'analyse de soi-même et tombe ainsi dans la première forme de fausse conscience.

*
* *

La vraie conscience n'a rien de commun avec ces formes diverses de fausse conscience. Elle implique tout d'abord la primauté absolue de la relation intentionnelle à l'objet par rapport à toutes les relations purement associatives ou dues à des influences physiques. Les « inconscients » sont livrés à toutes les impressions accidentelles. Ont-ils mal dormi Le monde leur semble terne et gris. Loin de se libérer de cette impression tout accidentelle, sans valeur objective, ils s'y fient et règlent leur action d'après elle. Ou bien, incapables de s'affranchir d'une humeur dont la cause est purement physique,

ils s'abandonnent à cette humeur et les voilà désenchantés du monde, qui leur paraît subitement tout changé, parce qu'ils n'en voient qu'un aspect fallacieux. Ou bien encore une situation quelconque évoque à leur mémoire des expériences antérieures pénibles, et, quoique la situation actuelle n'ait rien de commun avec les précédentes, cette simple association subjective produit une crainte et une répugnance sans objet qui déterminent à leur tour des attitudes sans rapport avec la réalité.

Chez le conscient, au contraire, seule la réalité objective détermine l'attitude. L'homme vraiment éveillé n'est pas tellement enfoncé en soi-même et livré à sa propre nature qu'il prenne au sérieux des aspects illégitimes, dépourvus de validité, sans fondement dans le réel. *Il sait distinguer entre les impressions qui comptent et celles qui ne comptent pas.* La relation intentionnelle et rationnelle avec l'objet triomphe en eux des influences purement psychophysiques ou des préjugés purement associatifs. Et c'est en cette domination progressive de l'intentionnel sur les états subjectifs et les préjugés associatifs que consiste avant tout le processus de maturation spirituelle, l'acheminement à l'âge adulte de la vie intérieure.

Chez l'enfant, les associations, les états psychologiques à déterminantes physiques jouent encore un grand rôle et surtout il ne distingue pas ces impressions de celles qui ont leur raison d'être dans les choses. Les fantaisies de l'imagination ont pour lui presque la même importance que le réel. Il ne distingue pas nettement le domaine de la fantaisie et celui de la réalité. « Être adulte », c'est se laisser déterminer par le contenu vrai des choses, c'est avoir établi dans son droit exclusif à la primauté la relation intentionnelle et rationnelle à l'objet. Dans ce sens, l'adulte est plus éveillé que l'enfant. Et le progrès dans cette conscience, la victoire sur toutes les formes d'infantilisme est une condition indispensable pour parvenir à la plénitude de l'âge du Christ.

Pour tout voir *in conspectu Dei*, pour donner à tout une réponse qui procède de l'esprit du Christ, il faut de toute nécessité que l'intentionnel et le rationnel dominent tout ce qui est d'ordre purement associatif ou produit par de simples influences physiques. A tout le moins faut-il savoir clairement distinguer entre aspect qui compte et aspect qui ne compte pas.

A cette note de la vraie conscience s'en rattache étroitement une autre : l'éveil à la pleine majorité morale, à la capacité de sanction personnelle. L'homme inconscient reste où sa nature l'a poussé. Il s'identifie implicitement avec toutes les attitudes où elle l'incline. Il n'a pas encore découvert le moyen d'émanciper de sa nature son centre intérieur de personne libre. Il ne fait aucun usage de cette faculté déterminante de la personne spirituelle. Aussi toutes ses réponses aux valeurs ont-elles, même quand elles sont justes, quelque chose d'accidentel. Il manque à ses attitudes, à ses positions, ce choix exprès et conscient par quoi seul la personne peut faire justice aux exigences des valeurs vraies. Car les valeurs n'exigent pas seulement un oui venant de nos dispositions naturelles accidentelles, mais un oui pleinement conscient et exprès, sortant du centre libre de la personne. Par là seulement la personne s'accorde aux valeurs et répond à la souveraineté de leurs exigences.

Au contraire, l'homme éveillé à la vraie conscience domine si bien sa nature qu'il se garde de suivre sans résistance tous les mouvements qui surgissent en lui. Une joie du mal d'autrui, un sentiment d'envie se font-ils jour, il s'en affranchit : le centre libre de sa personne les désavoue et, au lieu de s'en faire le complice, refuse absolument de s'y associer. Cela ne suffit pas pour extirper complètement de tels sentiments, mais, déclarés irrecevables, ils sont comme décapités et privés d'âme. Aux valeurs vraies, l'homme éveillé à la vraie conscience ne donne pas seulement la réponse de hasard que dicte sa nature : il répond aussi par son centre de libre personne et il sanctionne sa réponse.

Il est clair que seul l'usage de cette faculté de sanctionner nos réponses aux valeurs possède les caractères de liberté et de spiritualité, que seul il peut faire pleinement droit aux exigences souveraines et au « sérieux incomparable » des valeurs. C'est uniquement par l'exercice actuel de notre personnalité consciente et libre que nous parvenons à la majorité morale et pouvons dire à Dieu le *Oui* qu'il demande de nous, que notre vie arrive à l'unité intérieure, réussit à s'ancrer en Dieu comme il faut pour rester supérieure à toutes les contingences de notre nature. En ce sens, il est évident que le chrétien ne saurait jamais être trop conscient, trop éveillé. C'est le devoir du directeur spirituel de conduire son dirigé toujours plus avant dans la lumière de cette conscience vigilante, de lui apprendre à ne rien laisser passer sans le sanctionner par un aveu ou un désaveu formel.

Une autre caractéristique de la conscience vraiment éveillée — intimement liée avec la précédente — est la continuité.

L'homme dont la conscience n'est pas en véritable état de veille se perd dans l'instant, se laisse captiver par l'impression présente que contribuent à déterminer, sans qu'il s'en doute, beaucoup d'expériences antérieures.

Les vérités dans lesquelles son regard a pénétré, les valeurs qui se sont révélées à lui, il ne les possède pas d'une manière inamissible. Elles sombrent en lui sous le poids des impressions du moment, qu'il ne confronte pas avec elles. La vie de cet homme inconscient ressemble à celle de l'éphémère. Ou elle change continuellement avec le milieu qui l'entoure, ou bien, au contraire, l'homme qui n'est pas éveillé à la vraie conscience est par nature tellement conservateur qu'il reste toujours dominé par des impressions antérieures très fortes que les nouvelles ne le touchent pas, non pas parce que celles-là furent particulièrement importantes ou valables, mais parce qu'elles furent les premières ou qu'il y est

habitué. La vraie continuité n'a rien de commun avec une tendance purement naturelle au conservatisme, telle qu'on l'attribue aux paysans, et encore moins avec le fait d'être dominé par la force de l'habitude. L'homme qui possède la vraie continuité tient fermement toutes les vérités et valeurs une fois qu'il les a trouvées, non pas en vertu d'une tendance naturelle à conserver, mais parce qu'il a compris la signification impérissable de toutes les vérités et valeurs authentiques. Il reste parfaitement ouvert à toute vérité nouvelle, à toute valeur nouvelle, mais il les confronte toujours avec ses acquisitions antérieures. Il sait qu'il n'y a point de contradiction dans l'être et dans le domaine des valeurs, qu'il ne saurait y en avoir, et il aspire à voir toutes choses dans leurs connexions, et, en dernière analyse, dans la lumière de Dieu. Chez lui une impression ne succède pas seulement à l'autre, mais s'y enchaîne logiquement, s'y accorde et s'y confronte. Autrement ne saurait pénétrer dans la vie de l'homme cet ordre intérieur qui permet de discerner l'impression qui compte de celle qui ne compte pas. Seul l'homme parvenu à cette continuité se comporte vraiment comme les choses le demandent. Pour lui, le présent comme tel n'a pas d'avance illégitime sur le passé. Il ne tient compte que du contenu objectif et du poids des expériences. Lui seul est donc capable d'un développement réel, d'une édification intérieure. Quiconque a cette continuité adhère avant tout aux vérités suprêmes, il ne les oublie pas par l'effet du développement immanent de n'importe quelle situation. Il place chaque événement de la vie dans la situation métaphysique de l'homme et le voit sur un fond d'éternité. Lui seul est en état de s'attacher, en toute situation, aux vérités fondamentales et de voir toutes choses *in conspectu Dei*. Sans cette continuité, une transformation dans le Christ est impossible parce que, pour cette transformation, il est indispensable que la lumière du Christ pénètre dans toute notre vie et qu'à propos de tout nous demandions si cela peut supporter

le regard de ses yeux. Nous devons tout confronter avec le Christ et par là même toutes choses sont confrontées entre elles.

L'homme ayant de la continuité est également seul capable d'un vrai repentir. Il comprend que le seul fait qu'une attitude qui fut nôtre appartient au passé ne lui ôte rien de son importance. Le mal d'un péché n'est pas diminué par le recul du temps. Il ne suffit donc pas d'être présentement dans de meilleures dispositions, mais il faut expressément rétracter le mal passé. Oui, nous devons sentir que le mal de ce péché dresserait entre Dieu et nous un mur infranchissable, si Dieu dans sa miséricorde ne pardonnait au cœur contrit, si le sang rédempteur du Christ n'entraînait au loin le péché comme un flot.

*
* *

La conscience qui réside dans une continuité authentique est aussi étroitement connexe avec la vigilance. L'homme inconscient se laisse entraîner par les événements sans garder ses distances, et, s'il est capable d'éprouver des impressions particulières très intenses, cependant, rien pour lui ne rayonne dans toute sa signification et sa portée, parce que chaque chose reste privée de lien avec tout le reste, et, avant tout, avec le principe originel de tout être, avec le sens et la fin ultime du monde. Sur sa vie s'étend un brouillard; dans sa vie règne une demi-obscurité. Cet « inconscient » saisira peut-être un moment la situation métaphysique de l'homme, à la suite d'une forte impression religieuse, mais il ne s'y éveillera pas vraiment et si d'autres impressions surviennent, la Réalité dernière sombrera à nouveau pour lui tout à fait. La vigilance consiste à adhérer à cette véritable ultime réalité, d'une adhésion qui dépasse le moment présent, à voir toujours l'ensemble, à ne pas ériger en réalité indépendante la petite fraction accidentelle de l'être qui nous occupe pour

le moment, mais à la voir sur le fond de la vraie réalité. Être vigilant, c'est vivre *in conspectu Dei*, c'est voir tout à la lumière de notre destinée éternelle en liaison avec toutes les expériences antérieures qui comptent, c'est surtout reconnaître en tout le reflet de Dieu.

Cette vigilance est inséparable de la conscience authentique. Seul l'homme conscient ne se perd pas, ne sombre pas dans les choses, mais les ordonne sous la réalité définitivement valable. Le chrétien seul peut être réellement conscient. Lui seul connaît le visage vrai de la réalité vraie, le vrai visage de Dieu et le royaume surnaturel qui donne à tout son sens dernier. Tous ceux pour qui ne brille pas la lumière du Christ sont, en ce sens, encore inconscients, non encore éveillés. Plus on vit dans la lumière de la révélation chrétienne, plus on y adhère avec continuité, plus l'âme y reste, à tout moment, éveillée, plus on possède la vraie conscience. La vigilance du conscient signifie en même temps plénitude plus parfaite de sa vie. Seul le conscient comprend vraiment les valeurs, connaît leurs exigences de principe et y donne réponse expressément. La sanction ne signifie pas seulement du point de vue moral information essentielle et profonde de la réponse qu'on fait aux valeurs, mais encore accomplissement beaucoup plus éveillé de cette réponse. Parce que chez le conscient le contact avec les choses est affranchi de tout l'accidentel et que chez lui, chez lui seul, se réalise une saisie pleinement éveillée des valeurs, sa réponse elle-même est vécue d'une manière plus éveillée, plus valable. Dans la seule réponse expresse, toute informée par la sanction, la personne s'engage tout entière. Seule une telle réponse est pleinement vécue. Nous pouvons donc dire avec précision : Plus un homme vit sa vie en état de vigilance, plus il est présent comme personne.

Nous sommes à même, maintenant, de bien voir la distinction profonde entre la fausse et la vraie conscience.

Tandis que dans la fausse, le contact authentique avec

les choses fait défaut, qu'on y demeure toujours spectateur, sans être saisi par la raison des êtres, — la vraie conscience, et elle seule, produit le contact parfait avec les choses et fait conspirer l'homme au sens véritable de l'être. En elle seule s'échange le vrai dialogue entre le sujet et l'objet. Tout brouillard, toute demi-obscurité sont dissipés; tout entraînement dans la discontinuité purement accidentelle des choses, nettement et expressément prévenu. Il en résulte une réponse aux valeurs plus intense et plus pleinement vécue.

C'est enfin une propriété de la vraie conscience de permettre à l'homme, comme nous l'avons dit, de reconnaître ses fautes du dedans. L'être vraiment conscient, qui s'est émancipé de sa nature et ne se laisse pas sans contrôle entraîner où elle penche, qui n'est pas livré à tous les aspects illégitimes et sans signification, et qui est éveillé à l'usage de son libre centre personnel de sanction et dont la réponse à Dieu est continue, délivrée de toute contingence, expresse, consciente, cet homme n'est plus prisonnier d'aucune auto-illusion. Son propre être est éclairé lui aussi de la lumière de Dieu et il laisse cette lumière illuminer tous les replis de son moi. Il déploie toute sa vie devant la face du Christ et ne laisse subsister en soi aucun courant caché de vie, sans le reconnaître clairement et le confronter au Christ. De son libre centre personnel, l'œil de son esprit, éclairé par le Christ, pénètre du regard toutes les profondeurs de son être et dissipe ses illusions. Sa vie est une. Il en va tout autrement de l'inconscient : En lui des vies diverses, sans lien entre elles, peuvent coexister sans même qu'il remarque ce défaut de cohérence intérieure. Qu'il est fréquent de rencontrer des êtres aux aspects tout à fait différents dont, tantôt l'un, tantôt l'autre, s'actualise; des gens qui, par suite, selon les moments nous apparaissent comme de tout autres personnes. Le conscient, au contraire, reste toujours le même. Il est parvenu à l'unité de la vie parce qu'il a tout réduit à un même dénominateur, parce que, en lui,

rien de caché ne peut se soustraire à l'information de l'attitude fondamentale à l'égard du Christ. Il est, au plus haut sens du mot, devenu simple. Un exemple classique de l'authentique conscience sont les *Confessions* de saint Augustin, où tout est confronté à Dieu, clairement étalé devant le visage de Dieu, et par là devient conscient au saint lui-même.

Plus nous avons de continuité et de vigilance, plus rayonne dans notre vie cette plénitude de lumière qui nous éclairera quand nous verrons Dieu, non plus à travers un miroir, mais face à face. Seul le conscient peut donner à Dieu la réponse que Dieu attend. Dieu attend de l'homme un *oui* inconditionné, exprès, contrôlé, sanctionné. Pour ce *oui*, la liberté nous a été donnée avec le risque inouï de pouvoir pécher.

Dans la conscience se condense toute la fonction et le devoir que nous avons sur terre de donner consentement exprès à notre saisie et transformation par Dieu, ce consentement que Dieu, dans son don suprême, dépassant toute idée, l'Incarnation du Verbe, a voulu recevoir de la Très Sainte Vierge : *Ecce ancilla Domini Fiat mihi secundum verbum tuum.* C'est la parole fondamentale que Dieu a confié aux hommes le soin de lui dire. Il attend de nous, pécheurs, comme de la créature la plus comblée de grâce, que nous disions ce *oui*. C'est le noyau intime de la vraie conscience. On ne saurait le dire trop clair, trop éveillé, trop exprès.

C'est donc un des devoirs fondamentaux de chacun de parvenir à la vraie conscience qui, seule, met réellement à même de tout réduire à un dénominateur, donne à la vie la grande simplicité et ainsi permet de vivre « le grand mystère de l'adoration de Dieu qui est le Christ ».

DIETRICH VON HILDEBRAND.

L'intercession mariale dans la piété russe[1]

I

Parler de la piété russe, c'est avant tout parler de la dévotion intense et passionnée que la chrétienté russe a toujours vouée à la Très Sainte Vierge. En Russie, peut-être plus que partout ailleurs, le culte de la *Bogoroditza* — Mère de Dieu — est le centre, le cœur du sentiment religieux et de la vie chrétienne.

Ceci, on le sait généralement, est l'héritage direct de Byzance, dont la Russie fut la fille spirituelle. Dans l'Orient byzantin, ce terme de Mère de Dieu, — *Théotokos*, — ne fut pas seulement le mot le plus doux sur des lèvres chrétiennes, — il eut parfois presque la signification d'un cri de guerre dans la grande lutte qui se déroula, au V^e^ siècle, autour du problème christologique soulevé par Nestorius. Les masses populaires ne comprenaient pas grand chose aux distinctions subtiles qui passionnaient les théologiens, mais ce qu'elles ressentaient douloureusement, c'est que quelqu'un voulait

1. Conférence de J. Danzas au Congrès marial à Paris, le 28 février 1938.

refuser à la Très Sainte Vierge Marie le titre glorieux de Mère de Dieu, et c'est cela qui souleva les foules contre quiconque osait attenter à la gloire divine de Marie. Depuis lors, ce titre de *Théotokos* devint par excellence le terme pour désigner la Très Sainte Vierge, le mot sacré le plus cher au peuple de Byzance, et après lui, sous la forme slave de *Bogoroditza*, au peuple russe aussitôt que la Russie devint chrétienne.

« Très Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous! » C'est l'invocation incessante chantée depuis plus de neuf siècles par l'Église russe; c'est l'invocation qui monte aux lèvres de tout Russe à tous les moments de la vie. Remarquons la forme de cette invocation. Ce n'est pas, au sens propre, une prière d'intercession; ce n'est pas le *ora pro nobis* de l'Église latine. C'est une demande *directe* de secours à Celle qui peut tout accorder, Celle qui est la Mère non seulement de son divin Fils, mais de toute l'humanité. Le fidèle vient à Elle comme un enfant va à sa mère, avec la même confiance en un amour maternel mystérieusement omnipotent.

Il ne s'agit pas ici de concept théologique, mais de la façon dont le chrétien russe, très peu versé en théologie, conçoit (généralement sans savoir le définir) son culte de la Mère de Dieu. Et pour comprendre la mentalité dont s'inspire ce culte, il faut essayer d'analyser les éléments divers dont il s'est formé.

Tout d'abord, il y a l'influence directe de l'admirable hymnologie byzantine, transmise à la Russie en un langage accessible même à l'homme illettré. Tous ces cantiques à Marie d'une incomparable beauté, où les plus grands poètes de Byzance ont déversé des trésors d'exaltation mystique, les Russes les ont reçus dans une superbe version slave et les répètent avec extase depuis des siècles; ils en sont bercés depuis l'enfance et les ont dans le cœur et aux lèvres au cours de toute leur vie. Ce

sont ces cantiques qui viennent illuminer et donner un sens profond à l'invocation « Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous! » que l'enfant russe apprend sur les genoux de sa mère et balbutie sans essayer de la comprendre. L'invocation à la Maternité divine précède le sentiment chrétien conscient : elle n'en est pas la déduction, mais l'inspiratrice. Et sur ces bases déjà posées vient s'édifier le culte ardent exprimé par l'admirable poésie liturgique.

Il faut se souvenir que le culte de la Mère de Dieu avait, à Byzance, l'aspect particulier d'un culte local. L'antique capitale de l'empire d'Orient était placée tout spécialement sous la protection de la *Théotokos*. C'est là qu'est née l'invocation directe — « Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous! » — parce que c'était l'expression de la confiance inébranlable placée en cette Protectrice céleste au milieu des dangers qui assaillaient presque sans trêve la Ville Impériale. Et c'est ce culte local, plein de ferveur pour cette Patronne vénérée et toute puissante, que la Russie, dès le début de sa vie chrétienne, apprit à connaître. Transmis comme le don le plus précieux de l'héritage byzantin, il devint pour toute la Russie le culte national. Il n'y avait pas de ville russe sans une grande église dédiée à la Mère de Dieu; c'était généralement l'église principale, la grande cathédrale dans tous les centres historiques de la vie russe, — à Kiev et Novgorod tout d'abord, plus tard à Moscou, puis à Saint-Pétersbourg. Par suite de circonstances historiques, la Russie changea plusieurs fois de centre politique, et tout aussitôt le lieu consacré à la Mère de Dieu en devenait le cœur. A Kiev, dans la première grande cathédrale édifiée en Russie, le mur orné d'une grandiose image de la Vierge orante porta toujours le nom de « Mur indestructible », et une légende populaire disait que la Russie vivrait tant que ce « Mur » resterait debout. A Novgorod et à Moscou, la cathédrale principale portait le nom de « Maison de la Mère de Dieu », et par extension toute la

Russie moscovite s'appela ainsi. Les armées russes, pendant des siècles, en défendant le territoire toujours menacé par l'ennemi extérieur, défendaient « la Maison de la Mère de Dieu », comme l'indiquait leur cri de guerre. Nous l'avons dit : c'est un culte local étendu à tout un pays, imprégnant toute l'idée de la mère-patrie. Et de même qu'une image de la « Vierge conductrice des armées » (*Odighitria*) était portée en tête des troupes byzantines, — c'étaient les icones de la Bogoroditza qui accompagnaient les armées russes, c'est autour d'elles que s'élevaient les actions de grâce après les victoires. Les conquêtes territoriales qui agrandissaient sans cesse l'empire russe étaient comprises comme un agrandissement du patrimoine de la Mère de Dieu.

Sans entrer dans de trop longs détails, mentionnons au moins un trait révélateur de cet aspect du culte marial. Bien avant la conversion de la Russie au christianisme, à l'une des heures graves où Byzance avait invoqué sa Protectrice céleste pour sauver la ville et l'empire menacés par un brusque assaut d'ennemis, on avait cru voir la *Théotokos* planant sur la ville impériale et la couvrant de son manteau; la victoire aussitôt remportée avait été considérée comme un miracle, et la commémoration de cette vision protectrice avait été inscrite comme fête mariale au calendrier byzantin. Mais jamais cette fête n'eut à Byzance l'éclat qu'elle eut plus tard en Russie. Cette fête de la Protection de la Très Sainte Mère de Dieu », fixée au 1er octobre, a été et reste pour les Russes l'une des plus grandes fêtes de l'année, fête populaire et nationale, à laquelle étaient dédiées partout d'innombrables églises. C'était bien le jour où tout Russe, chacun à part et le peuple en entier, se sentait joyeusement certain d'être sous la protection toute spéciale de la Mère de l'humanité.

Cette ferveur si profonde pour la Mère de Dieu a été remarquée par tous ceux qui ont étudié la vie religieuse russe, et l'on s'est parfois demandé si cette ferveur était aussi orthodoxe qu'on voudrait le croire. On s'est posé la question si, tout au fond de ce culte exalté, il n'y avait pas de vagues réminiscences d'un culte païen très ancien et très répandu chez les Slaves, — le culte de la Terre nourricière, mère universelle. Il est certain que ce culte faisait jadis le fond du paganisme slave, peu développé et borné au culte des forces élémentaires de la nature. Il est possible que la notion d'une Mère universelle ait été pour quelque chose dans la formation de la pensée religieuse qui s'imprégna si fortement du culte de la Mère du Christ, Mère de toute l'humanité parce que Mère de l'Homme-Dieu. Nous n'avons pas à nous arrêter ici à ces considérations, car nous savons que toujours et partout on a pu déceler des vestiges de croyances plus anciennes que le christianisme dans la mentalité religieuse populaire; nous savons que partout le christianisme a précisément transfiguré de vagues intuitions antérieures à la Révélation en les spiritualisant. Comme tous les pays devenus chrétiens, la Russie a eu un passé de brumeuses aspirations que le christianisme est venu illuminer d'une lumière radieuse; il suffit de le rappeler en passant. Mais ce qui nous intéresse ici davantage, c'est que le christianisme byzantin dont s'imprégna la Russie a pu, à certains égards, influencer la spiritualité russe dans un sens qui a fait prédominer le culte d'une Mère Protectrice presque abstraite de la réalité humaine de Marie.

Expliquons-nous. L'Église d'Orient a eu à soutenir une longue lutte intérieure contre le monophysisme; elle n'a jamais pu en effacer toutes les traces, surtout dans la spiritualité populaire. Le monophysisme, — faut-il le

rappeler? — considérait le Christ seulement sous son aspect divin, sans pouvoir pleinement admettre la réalité de son incarnation. Pour les monophysites, le Christ était seulement le *Logos*, le Verbe divin sous une apparence humaine; ce n'était pas l'Homme-Dieu que l'Église adore en ses deux natures humaine et divine, indivisibles mais non confondues. Certes, cette formule de la double nature divino-humaine, promulguée par le Concile de Chalcédoine, est la doctrine immuable de l'Église tant en Orient qu'en Occident. Mais dans la mentalité byzantine ont toujours survécu quelques vestiges d'une conception christologique pour laquelle la réalité humaine de Jésus se dissolvait dans la divinité du Verbe. Toute définition théologique mise à part, il y a là une nuance psychologique imprécise et inconsciente. Et c'est cette nuance qu'on retrouve dans le sentiment religieux russe et qui se reflète vaguement dans le culte marial.

Mère de Dieu, oui, mais nullement semblable à toutes les mères humaines. Car Jésus lui-même n'est pas un homme matériel, mais plutôt une vision radieuse ou terrible, — le Roi des cieux, le Juge suprême, le Sauveur miséricordieux, — d'où l'élément humain semble absent, dissous dans la splendeur de la majesté divine. La pensée du fidèle, en Russie, ne va guère aux détails de la vie terrestre de Jésus, elle s'en détache comme si elle s'en sentait gênée. Le culte de l'Enfant Jésus, si cher à l'Occident latin, semble offusquant à la mentalité religieuse russe; les quelques traces qu'on peut en trouver sont toutes d'origine récente et de provenance occidentale. Jamais on n'a songé, en Russie, à un culte de la Sainte Famille. Notons que saint Joseph n'a même pas de fête au calendrier russe; il est inscrit au catalogue des saints au titre de « juste » sans mention liturgique. Tout ceci nous donne la clef du culte très spécial qui divinise en quelque sorte Marie en voilant son caractère humain.

Et d'abord, ce nom même si doux de Marie n'est jamais prononcé par le fidèle qui s'adresse à la Mère de

Dieu. Les Russes sont souvent étonnés et choqués quand ils entendent des catholiques invoquer la Très Sainte Vierge sous son nom de femme. Certes, ce nom revient constamment dans l'hymnologie et les formules liturgiques, mais dans la vie ordinaire jamais un Russe n'oserait s'adresser ainsi à la Bogoroditza. Remarquons aussi que les femmes russes qui portent le nom de Marie ne l'ont jamais reçu en l'honneur de la Très Sainte Vierge : elles ont pour patronnes sainte Marie-Madeleine ou sainte Marie l'Égyptienne (très vénérée en Russie), ou toute autre sainte du nom de Marie, mais jamais la mère de Dieu, car donner ce nom en son honneur semblerait aussi choquant que de donner à un garçon le nom de Jésus.

Remarquons encore l'absence presque totale, dans la littérature populaire russe, de récits sur la vie de la Très Sainte Vierge. Ce qu'on y trouve, ce sont des légendes, parfois délicieuses, sur son intercession en faveur des pécheurs, sur la grâce rayonnante de la Reine des cieux. Mais jamais de traits sur la vie humaine, humble et obscure, de Celle qui fut bénie entre toutes les femmes. La littérature d'apocryphes, qui fit les délices de la chrétienté médiévale, pénétra en Russie avec le christianisme et y jouit aussi d'une grande faveur, mais il y eut une sorte de sélection où se manifesta clairement la tendance populaire : tandis que les « apocalypses », les révélations de toutes sortes et autres apocryphes du même genre étaient lus avec avidité et copiés en nombre infini d'exemplaires, le lecteur russe ne manifestait aucune curiosité pour les apocryphes traitant de la vie terrestre du Christ et de sa Mère, — tel le *Protoévangile* qui connut tant de succès en Occident sous le titre d'*Évangile de l'Enfance de Jésus* et orna de sa grâce naïve la Légende Dorée. Et pourtant ce Protoévangile, très répandu dans le monde byzantin, avait même influencé la liturgie byzantine : on en trouve des traces, par exemple, dans le rituel de la fête de la Présentation de la Très Sainte

Vierge, ainsi que dans l'iconographie byzantine et russe. Mais pour le simple fidèle tout cela restait, si l'on peut dire, dans le domaine de l'irréel ou plutôt de l'immatériel. Quant à des traits ayant rapport à la vie quotidienne de l'Enfant divin et de sa Mère, à leur intérieur, à leurs gestes familiers, non seulement on ne ressentait aucun besoin de les détailler et de les amplifier, mais au contraire on y jetait un voile d'oubli.

A la fin du XIX[e] siècle parurent en Russie deux livres consacrés à « la vie terrestre de la Très Sainte Mère de Dieu », mais ils n'eurent guère de succès dans la grande masse de lecteurs, et il se trouva même des personnes pour s'en scandaliser comme d'une familiarité déplaisante. Nous nous permettrons ici un souvenir personnel : un jour, l'aumônier d'une école professionnelle de jeunes filles fut prié de parler à ses écolières de la Très Sainte Vierge, de la donner en exemple à ces fillettes destinées à une vie humble et laborieuse ; le prêtre se récusa, éprouvant visiblement de la répugnance a montrer la Bogoroditza sous un aspect simplement humain.

Mère de Dieu, Mère du Christ en tant que Dieu, mais non pas une mère humaine semblable à toutes les mères.

En formulant ainsi l'impression que donne le culte marial russe, nous prévoyons aussitôt une objection. N'est-ce pas précisément dans l'iconographie russe que nous voyons la Très Sainte Vierge représentée toujours avec l'Enfant, et presque jamais seule? Le culte s'adresse donc spécialement à sa Maternité, et non à une vision immatérielle.

Ceci est vrai, à condition de s'entendre sur le sens attribué à cette maternité. Elle porte un caractère symbolique. Le type iconographique de la Mère portant son Enfant est dénué de réalisme : c'est une figure hiératique, dont chaque détail est fixé par des règles empreintes de symbolisme. Quand on voit certaines icones mariales où ces règles sont enfreintes pour donner plus de vie à l'Enfant et à sa Mère, on constate aussitôt qu'elles s'écartent

du type traditionnel sous des influence occidentales — telle l'icone assez connue dite de « la Tendresse » (*Oumilenié*) et quelques autres. La formule iconographique la plus conforme à la conception russe de la Maternité divine est donnée par la célèbre icone dite « de l'Apparition » (*Znamenié*), où la Mère divine est représentée dans la pose hiératique de l' « Orante « (les deux mains levées) avec le Christ en médaillon sur son sein, Ici, le symbolisme atteint sa parfaite expression. Mais un œil expert le discerne ausssi dans d'autres types iconographiques bien connus (les célèbres icones de N.-D. de Kazan, d'Ibérie, de Vladimir, etc.), où la Mère tient l'Enfant dans ses bras sans que cette pose maternelle porte les moindres traces de réalisme. L'enfant n'est là que le symbole de la maternité.

Ajoutons que dans l'iconographie russe la symbolisation d'une idée par l'image d'un enfant est chose assez fréquente. Généralement, l'enfant apparaît comme symbole de l'âme. Par exemple l'Assomption de la Très Sainte Vierge est toujours représentée ainsi : la Vierge couchée, entourée d'apôtres, le Christ debout près d'Elle et tenant un enfant, qui symbolise l'âme de la Mère que le Fils est venu reprendre. Dans un autre ordre d'idées, l'iconographie de saint Jean-Baptiste nous montre souvent ce saint tenant un calice dans lequel se trouve un enfant : c'est la symbolisation du baptême, sans nulle allusion réaliste à la scène du baptême dans le Jourdain. Ces quelques traits (et l'on pourrait en citer d'autres) nous font mieux comprendre la signification symbolique de l'Enfant divin dans les bras de sa Mère. C'est l'idée de maternité qui est évoquée pour donner une expression au culte de la Mère universelle.

Pourtant, en signalant cette nuance du culte marial en Russie, nous ne voudrions pas laisser croire que ce culte

se réduit à une idée abstraite. Bien au contraire, cette sorte de dématérialisation de la Vierge ne fait que renforcer la notion de son omniprésence, de sa Maternité immanente rayonnant sur tout ce qui vit. Nous avons déjà dit que dans un sens plus étroit la Bogoroditza était la Protectrice de la patrie russe. Elle est aussi la Protectrice du genre humain et, tout particulièrement, du noyau primitif de toute société humaine, — le foyer familial. Non pas, — nous l'avons dit, — comme exemple de la mère idéale, au point de vue humain, mais comme une source de grâce vivifiante illuminant et sanctifiant la famille chrétienne. Cet aspect du culte marial était très sensible dans les coutumes dont s'entourait, en Russie, le mariage. En voici quelques-unes :

Au moment où le cortège nuptial allait partir pour l'église, la fiancée s'agenouillait devant ses parents (ou ceux qui les remplaçaient) et était bénie solennellement par eux avec une icone de la Mère de Dieu, qui allait devenir la protectrice du nouveau foyer conjugal ; cette icone était ensuite portée dans le cortège, précédant le jeune couple, jusqu'à l'église et au retour jusqu'au logis. Elle était ensuite placée dans la chambre à coucher de la jeune mariée, et devait y rester toujours. On plaçait généralement devant elle les deux cierges enrubannés que, selon l'usage, les mariés avaient tenus pendant la cérémonie nuptiale. Si, plus tard, la jeune femme, sur le point de devenir mère, souffrait beaucoup ou semblait en danger, on allumait son cierge nuptial devant l'icone sacrée de la Mère de Dieu qui protégeait son foyer. C'est aussi devant cette icone que la mère priait pour ses enfants malades. Cette icone était toujours le trésor sacré de la famille et se transmettait de mère en fille.

C'est aussi avec une icone de la Bogoroditza, symbole de la protection maternelle, qu'une mère russe bénissait chacun de ses enfants au moment de leur départ de la maison, — fût-ce pour leurs études, pour un voyage, ou pour la guerre. Un soldat, un marin, — avaient toujours

sur soi une de ces petites icones, parfois en forme de médaillon porté au cou. On appelait « icones parentales » celles avec lesquelles les parents avaient béni leurs enfants à leur départ ou à leur mariage, et s'il y en avait plusieurs, l'une au moins — la principale, — était celle de la Bogoroditza.

On pourrait exprimer en quelques mots cette croyance fervente en la protection omnipotente de la Mère de Dieu, en disant qu'il ne s'agissait pas tant d'invoquer son intercession comme de croire fermement que sa protection était toujours assurée, même si celui qui s'y abandonnait n'avait rien fait pour la mériter.

Ceci aussi est un aspect très important du culte marial russe. Le « Refugium peccatorum » n'a été nulle part compris dans un sens aussi complet, aussi concret que dans la piété russe. Mère des pécheurs, Mère toujours aimante, n'attendant même pas le repentir du pécheur pour le couvrir de sa douce protection! Il y aurait des traits innombrables à citer pour souligner cette idée. Parmi les exquises légendes populaires qui s'y rapportent, mentionnons celle qui montre la Reine des cieux cachant sous sa robe une échelle de soie, pour faire grimper furtivement au Paradis les pécheurs qui n'auraient aucun espoir d'y pénétrer par les portes. L'inépuisable bonté maternelle s'étend jusqu'aux damnés; un récit né à Byzance mais largement répandu surtout en Russie, nous décrit la Mère de Dieu visitant l'enfer et versant des larmes sur leurs souffrances, larmes qui apaisent les tourments. Et après avoir visité le lieu des peines éternelles la tendre Mère revient auprès de son Fils et le supplie d'en délivrer tous les damnés. Cette fois son désir ne peut être accompli, car le Seigneur est avant tout le Juge suprême et il ne peut annuler les effets de la justice éternelle. Mais la Mère divine insiste tant sur sa demande qu'elle finit par obtenir pour les damnés au moins un soulagement, un répit de leurs tourments annuellement pendant quarante jours, de Pâques à l'Ascension...

Cet amour maternel illimité et inlassable s'étend, nous l'avons dit, sur tout ce qui vit, sur toute la nature. Un des plus beaux cantiques de l'hymnologie mariale orientale est celui (attribué à saint Jean Damascène) qui chante la Mère divine vénérée par tout ce qui est créé : « O pleine de grâce, en toi se réjouit toute créature!... » Tout Russe connaît cet admirable cantique, qui exprime si bien l'idée qu'il se fait de la Mère universelle, « la Mère chantée par tous » selon une formule liturgique devenue populaire. Aussi les fêtes mariales s'entouraient-elles de coutumes touchantes exprimant cette joie de la nature entière. Il nous suffit ici d'en mentionner une : celle de libérer des oiseaux le jour de l'Annonciation, pour que le chant joyeux de ces petites créatures ailées emporte vers le ciel les actions de grâces de la terre. Cette coutume était observée non seulement dans les campagnes, mais même dans les villes, même dans la grande et sévère capitale de l'empire — Saint-Pétersbourg — qui portait un caractère beaucoup moins national et moins religieux, beaucoup plus « occidental » que toute autre ville de Russie. Même là, on voyait arriver par charretées, la veille de l'Annonciation, des cages pleines d'oiseaux attrapés les jours précédents pour cette occasion; des marchés d'oiseaux s'improvisaient aussitôt, et dès le matin du 25 mars, c'était à qui en achèterait pour les libérer aussitôt; les cris joyeux des enfants se mêlaient partout à celui des oiseaux un peu affolés. Notons, par la même occasion, que la fête de l'Annonciation était particulièrement vénérée en Russie; elle était, avec l'Assomption la fête mariale par excellence. Personne n'aurait songé à travailler ce jour-là, et une croyance populaire assurait que « le jour de l'Annonciation même un oiseau ne travaille pas à son nid » (toujours cette association de toute la nature à l'homme dans le culte marial).

Mais revenons à la question de l'intercession, ou plutôt de la protection directe de la Bogoroditza implorée par la piété russe. Pour l'obtenir, le Russe s'adresse généralement à l'une des icones particulièrement vénérées, connues sous un nom spécial : la Bogoroditza de Kazan, Bogoroditza d'Ibérie, etc. (ce nom rappelait le plus souvent quelques circonstances historiques jointes à la découverte ou à la glorification de cette icone, ou bien on indiquait ainsi son type iconographique, telle l'icone de l'Apparition dont nous avons parlé). Il y avait en Russie plus d'une centaine d'icones mariales réputées miraculeuses, reproduites en un nombre infini d'exemplaires et répandues partout; on avait généralement une dévotion spéciale pour l'une d'elles, à laquelle on adressait ses demandes. Mais remarquons (et ceci nous ramène à ce que nous avons dit de la nuance antiréaliste du culte marial) que parmi ces icones particulièrement vénérées il n'y avait pas celles qui représentent les épisodes, liturgiquement commémorés, de la vie de la Très Sainte Vierge. Sa Nativité, la Présentation au temple, etc. trouvaient leur place dans les églises, mais cette place était parmi les icones représentant « les grandes fêtes de l'Église » et fixées d'une manière déterminée dans les édifices religieux; ce n'étaient pas à elles qu'allait la vénération toute spéciale des fidèles. L'objet de cette vénération, c'est-à-dire les icones mariales miraculeuses, étaient toujours celles où la Mère de Dieu était représentée soit seule dans sa gloire, soit avec l'Enfant symbolisant sa Maternité. Toutes les icones miraculeuses dont nous venons de parler se rangent dans l'un de ces types iconographiques.

Parmi elles, il y en avait qui était spécialement considérées comme Protectrices d'une idée, d'un des aspects

de la vie russe. Ainsi la Bogoroditza de Vladimir et la Bogoroditza de Kazan étaient tout particulièrement les protectrices de la patrie russe, le palladium de la Russie. Ce sont ces icones vénérées qu'on amenait aux armées pour implorer devant elles la victoire, comme on le fit, par exemple, en 1812, quand Napoléon approchait de Moscou. Mais la Mère de Dieu dite « de Kazan » était aussi, en particulier, la protectrice du foyer chrétien : c'était une reproduction de cette icone qui était généralement donnée aux jeunes couples lors de la bénédiction du mariage, comme nous l'avons vu.

Il y avait trois icones miraculeuses de Notre-Dame de Kazan : à Saint-Pétersbourg, à Moscou et à Kazan, et l'on ne savait pas au juste laquelle était la plus ancienne, qui aurait servi de modèle aux autres. A celle de Saint-Pétersbourg était consacrée l'une des plus splendides cathédrales, au cœur de la ville, où l'on voyait, au cours de toute la journée, la foule se presser devant l'image vénérée. A Moscou se trouvaient, en plus de l'autre image de la Bogoroditza de Kazan, celle de Vladimir et celle d'Ibérie, cette dernière considérée comme la protectrice spéciale de Moscou. La chapelle où elle était conservée, près du mur du Kremlin, était toujours pleine d'une foule pressée, débordant sur la place; souvent on portait cette icone dans les maisons privées pour les bénir de sa présence, et tous les Moscovites connaissaient bien la voiture et les chevaux qui l'emportaient à travers la ville, la foule s'agenouillant sur son passage. Quand elle arrivait à la maison de celui qui avait l'honneur de la recevoir, au moment où on la portait à bras tendus, les dévots se précipitaient pour passer, inclinés, sous elle : cette pratique un peu superstitieuse était censée assurer une bénédiction spéciale.

En 1903, la Russie entière frémit d'horreur en apprenant un sacrilège commis dans la ville de Kazan. Des voleurs, enhardis par la propagande d'athéisme qui commençait alors à se répandre, avaient dérobé l'icone véné-

rée de la Bogoroditza de Kazan qui se trouvait dans cette ville; ils avaient été attirés par l'appât des pierreries enchâssées dans le revêtement d'or de cette icone (ainsi enrichie comme toutes celles du même genre). Personne ne songeait à déplorer les trésors volés, mais l'icone! l'idée que des mains sacrilèges avaient pu y toucher semblait incroyable. On retrouva les voleurs, mais non l'icone, probablement détruite par eux. Le chef de la bande, un certain Tchaïkine, fut condamné à vingt ans de prison. Et voici un trait à signaler : dans la prison où il purgeait sa condamnation, il fallut l'isoler des autres détenus, qui voulaient l'assommer. Certes, il y avait là les pires bandits, des gens qui avaient versé le sang humain sans sourciller. Mais, — disaient-ils, — quelque pécheurs que nous soyons aux yeux de Dieu, nous n'aurions jamais osé insulter la Très Sainte Bogoroditza, celui qui en a eu l'audace n'est pas un homme. Ceci se passait après l'année 1905, qui avait vu le désastre de l'armée russe en Extrême-Orient et la première poussée révolutionnaire. Dans tous le pays, les gens pieux disaient tout haut que les malheurs qui s'abattaient dès lors sur la Russie étaient la conséquence de la profanation du sanctuaire de la Mère de Dieu à Kazan.

Depuis lors, la Russie a connu des malheurs bien plus affreux. En parlant tout à l'heure de tous ces sanctuaires si vénérés, il nous a fallu parler au passé. Rien n'existe plus de ce que nous venons de décrire, de cette dévotion parfois superstitieuse, mais pourtant touchante, que des foules innombrables portaient aux pieds des saintes icones. Les icones ont disparu, les églises dont elles étaient le trésor sont profanées. A Moscou, la chapelle de Notre-Dame d'Ibérie a été rasée, à son emplacement une porte a été percée au mur où elle s'adossait. A Saint-Pétersbourg, l'admirable cathédrale de Notre-Dame de Kazan a été transformée en musée antireligieux; pour comble de profanation, à l'endroit où se dressait l'icone devant laquelle tout un peuple venait s'agenouiller, on a tendu une tenture

rouge portant les portraits de Marx et d'Engels... Partout, dans toute la Russie, même acharnement contre tout ce qui rappelait le culte tendre et profond du peuple russe pour sa Protectrice.

Est-ce à dire que ce culte a disparu? Loin de là. Nous n'avons pas à parler ici de la résistance opposée là-bas à l'athéisme militant et à la persécution sanglante; nous n'avons pas à parler de la ténacité héroïque avec laquelle la majeure partie de la population russe a conservé sa foi, fût-ce en secret. Ce qu'il nous faut dire et souligner, c'est que dans cette foi la plus grande part est réservée, comme toujours, à la Mère de Dieu. Son culte est toujours au cœur de la piété russe; c'est lui qui imprime à cette piété ses traits les plus saillants. Qu'il soit célébré en secret ou que la Russie entière revienne un jour à l'idée d'être avant tout, « la maison de la Mère de Dieu, » — rien ne pourra détruire dans le christianisme russe cette empreinte profonde dont l'a marqué, depuis tant de siècles, l'exaltation du culte marial.

Nous avons parlé jusqu'ici de ce qu'était ce culte pour l'Église russe et ses fidèles. Mais cette esquisse serait incomplète si nous ne mentionnions, au moins en passant, certaines défigurations de ce culte dans des sectes détachées de l'Église, même celles qui professaient des doctrines sévèrement réprouvées par l'Église. La Russie a été de tout temps le pays où le mysticisme a pris des formes étranges et souvent dévoyées; les sectes y ont pullulé, surtout au cours des trois derniers siècles. C'est de l'une de ces sectes que nous parlons, celle des *Khlysty*, assez répandue en certains endroits. Sa doctrine est dualiste; c'est un héritage lointain, (et fortement défiguré) dn manichéisme de l'antiquité chrétienne; ce qui nous intéresse ici, c'est l'idée que se fait cette secte d'une série de réincarnations du Christ, et surtout de sa Mère. Et c'est la

femme qui est censée réincarner la Mère de Dieu qui joue le rôle principal dans la secte. Partout où s'organise un conventicule de ces *Khlysty*, c'est une femme, affublée sacrilègement du nom de Bogoroditza, qui la dirige et préside à ses réunions; ce sont ses ordres qui sont obéis avec une docilité incroyable. Si nous mentionnons ce trait, c'est qu'il éclaire curieusement la mentalité religieuse russe, même déformée, — il en est une sorte de caricature où l'on reconnaît, sous des lignes grossièrement défigurées, certaines particularités essentielles. Pas de christianisme sans Bogoroditza, — c'est l'idée qui se reflète même dans une secte aussi étrangement éloignée de la véritable doctrine chrétienne. La Bogoroditza personnifiant la mystérieuse puissance divine, et cela sans même y attacher l'idée de la sanctification par la pureté physique et morale (la secte dont nous parlons était défendue, et pour cause, comme immorale). Nous pouvons considérer cela comme une insulte à Celle qui est l'idéal divin de pureté. Disons plutôt que c'est une naïve et brutale déformation de cette ferveur pour la Mère de Dieu qui imprégnait toute la vie russe et sans laquelle aucune croyance plus ou moins chrétienne n'était concevable.

Le culte marial n'était étranger, en Russie, qu'aux sectes rationalistes, issues du protestantisme, qui se répandirent dans le pays au cours du XIX[e] siècle. Ces sectes, — en particulier le baptisme, — eurent leur heure de succès; elles recrutèrent beaucoup d'adhérents aux premières années de la Révolution, quand beaucoup de fidèles furent ébranlés dans leur foi en l'intercession des saints et la protection de la Mère de Dieu, quand on vit les pires profanations de sanctuaires vénérés s'effectuer sans que la foudre s'abattît sur les profanateurs. Les baptistes criaient au triomphe. En réalité, ceux qui vinrent à eux par suite de l'ébranlement de la foi ancestrale furent aussi ceux qui, ce premier pas franchi, se laissèrent plus facilement entraîner ensuite par le torrent d'athéisme. Les succès

remportés par ce dernier marquèrent précisément un recul des sectes rationalistes au profit d'un christianisme plus mystique, plus conforme à l'orthodoxie traditionnelle. Et partout où le vrai christianisme russe tient bon ou même reprend le dessus, c'est le culte marial qui triomphe avec lui, qui s'avère comme toujours le « Mur indestructible », dans un sens peut-être encore plus profond qu'on ne l'avait compris jusqu'ici.

Cette particularité du sentiment religieux russe doit prendre une grande importance à l'heure actuelle, quand nous voyons s'esquisser dans le monde un mouvement œcuménique cherchant à trouver une base pour l'union de tous les chrétiens. Tel que ce mouvement s'est manifesté, l'an dernier, aux conférences d'Oxford et d'Edimbourg, il marquait surtout un essai de rapprochement entre les Églises orientales et les différents groupements protestants. Quelques fractions de l'Église russe (aujourd'hui morcelée) qui y prenaient part ne faisaient que continuer et amplifier des tentatives, souvent entreprises depuis un siècle, de rapprochement entre l'Église de Russie et les anglicans. Mais toutes ces tentatives, hier comme aujourd'hui, se heurtent à une question sur laquelle jamais la conscience religieuse russe ne voudra et ne pourra faire de concessions à l'esprit protestant : la question de l'intercession des saints et du culte marial. De toutes les questions doctrinales qui séparent le christianisme oriental de la chrétienté occidentale détachée de Rome, aucune ne sera jamais aussi claire pour tout fidèle russe que celle du culte ardent et profond de la Mère de Dieu et de sa place au centre d'un christianisme véritable. Aucune concession ne serait aussi douloureusement ressentie que sur ce point par la masse de fidèles de l'Église russe, et l'on peut affirmer que c'est là le

rocher où se briseront les tentatives de « protestantiser » cette Église.

Mais si nous constatons un abîme entre l'Église russe et le monde protestant, si nous savons que le fidèle russe ne pourra jamais se laisser arracher du cœur la vénération pour sa Protectrice céleste ni tolérer un amoindrissement de son culte pour elle, — cette constatation doit nous faire comprendre combien le culte marial pourrait servir de trait d'union entre les fidèles russes et leurs frères catholiques. Durant neuf siècles écoulés depuis la fatale rupture de l'Orient avec l'Occident, toutes les fois que des tentatives sérieuses ont été effectuées pour ramener à l'unité de l'Église nos frères séparés orientaux, on a toujours discuté sur les points en litige, et par cela même la masse des fidèles, tous ceux qui suivent les élans de leurs cœurs plus que les démonstrations théologiques, ont pu se pénétrer de l'idée que dans cette question douloureuse il n'y avait que des sujets de discussion. On a oublié trop souvent qu'à côté des objections et des disputes il y avait en commun un corps de doctrines indiscutables, sans lequel il n'y a pas d'Église chrétienne, et au centre duquel s'élève, tel une fleur merveilleuse, le culte de la Très Sainte Vierge. C'est par la communion dans ce même culte que nos frères de Russie peuvent le mieux comprendre leur lien de fraternité avec nous, lien que des siècles de discussions et de malentendus réciproques n'ont pu affaiblir. Se sentir enfants d'une même Mère céleste, avoir pour cette Mère commune la même vénération, — c'est bien trouver un terrain d'entente sur toutes les questions et entrer dans la voie de la concorde. Et quel plus beau couronnement du culte de Notre-Dame que celui de voir en elle la Mère dont le sourire radieux apaise les querelles d'enfants, ces enfants fussent-ils innombrables comme le sable de la mer! Toute la grande famille chrétienne a besoin de ce sourire apaisant, et tous ceux qui célèbrent, chacun à sa façon, la Protection de la Mère céleste, se sentent unis sous l'abri de son amour

maternel. C'est la vraie voie de l'Union, celle qui serait comprise et joyeusement adoptée non seulement par les théologiens et les pasteurs, mais aussi par tout le troupeau de fidèles.

La Russie n'avait pris aucune part au schisme néfaste de l'an 1054. Elle venait de naître pour l'Église, elle a suivi docilement sa mère spirituelle, Byzance; tout naturellement, elle a hérité de rancunes et de préjugés antérieurs à sa formation chrétienne, et que sont venues renforcer les circonstances historiques qui l'ont tenue si longtemps à l'écart du monde latin. Bien des barrières historiques sont aujourd'hui rompues, et la question de l'Union se pose tout autrement pour l'Église russe. Mais pour que l'œuvre d'union puisse être menée à bonne fin, nul moyen ne serait plus efficace que de placer cette œuvre sous la protection toute spéciale de la Très Sainte Mère de Dieu, dans la joyeuse conviction qu'ici la communion de prières est déjà possible bien avant l'unité finale et entière.

Nous avons assisté hier, le 27 février 1938, en l'église de Notre-Dame de Paris, à une cérémonie grandiose qui fait naître les plus douces espérances. Sous les voûtes vénérables de Notre-Dame de Paris s'élevaient les cantiques à la Mère de Dieu, chantés en slave par les catholiques russes de rite oriental. Et les Russes qui se pressaient dans la foule se sentaient bien chez eux dans ce sanctuaire dédié à leur Mère chérie. Les admirables hymnes orientaux à la très sainte et très pure Reine du monde étaient bien là à leur place, dans cette atmosphère imprégnée de tout ce que l'âme humaine a exprimé de beauté pour l'offrir à Marie. Jamais on n'avait senti aussi vivement que le lien d'unité était accessible, avant tout, dans cet élan vers la Mère commune de la grande famille chrétienne.

D'autres pensées venaient encore se heurter sous les fronts inclinés. Là-bas, en Russie, les sanctuaires, tant vénérés, de la Mère de Dieu ont été profanés ou détruits.

Mais ici aussi le sanctuaire de Notre-Dame de Paris avait subi l'outrage des ennemis du Christ, l'odieuse et sacrilège bouffonnerie de la déesse Raison ; tout cela s'est évanoui comme un mauvais rêve, et le sanctuaire de Notre-Dame est de nouveau le siège du culte de Marie, le cœur de la France chrétienne. De même, les sanctuaires russes de la Très Sainte Mère de Dieu se relèveront un jour de leurs ruines, et s'empliront de chants exaltés glorifiant « Celle qui est au-dessus des chérubins et des séraphins ». Puisse l'intercession de la « Mère chantée par tous » faire qu'en ce jour les invocations qui monteront vers Elle soient aussi un cantique de joie pour la grande fraternité rétablie, pour la reconstitution pleine et entière de l'Unité de l'Église!

Travailler pour cette unité sous le sceau du culte marial, — c'est l'œuvre qui s'impose aujourd'hui. Au milieu de la crise terrible que traverse notre pauvre monde, une aube lointaine semble déjà s'annoncer, et c'est l'heure où tous les cœurs chrétiens, dans un élan unanime, doivent se tourner vers Celle qui est « l'Étoile du matin ».

« Istina » Paris.

J. Danzas.

Les actes du culte chrétien dans la liturgie ancienne *

I. — Leur hiérarchie

Les actes liturgiques n'ont pas tous la même fonction, ni la même importance. Il existe entre eux un ordre et une hiérarchie que l'antiquité chrétienne n'a eu garde de méconnaître, en quoi s'accuse une fois de plus l'originalité du culte qu'elle a organisé.

Prééminence du Sacrifice de la messe. — Toute l'organisation cultuelle de l'Église est mise de très bonne heure en relation avec la célébration de l'acte spécifiquement chrétien, le sacrifice de la messe, et converge vers lui, comme vers son unique raison d'être, au point que, dans le langage de la tradition, les deux mots *messe* et *liturgie* sont synonymes et interchangeables.

L'*office divin*, sans doute, n'est pas né de la préoccupation expresse d'en faire la préparation ou le prolongement de la liturgie sacrificielle : plus haut nous avons déjà eu l'occasion de dire que, primitivement, la réunion d'origine judaïque qui devait devenir l'avant-messe existait indépendamment de la *fractio*. En fait cependant, elle se souda si vite au sacrifice eucharistique que, lorsqu'on commença de célébrer la messe durant le jour, elle lui resta liée, et servit de prototype à l'office nocturne qu'on créa pour la remplacer, et, plus tard, aux Heures du jour qui encadrèrent la célébration de l'Eu-

(*) Voir *La Vie Spirituelle* de juin et juillet 1938.

charistie. On est dès lors en droit d'affirmer, semble-t-il, que la messe a été le centre de la formation de l'Office divin. Aussi toutes les Heures du jour et de la nuit doivent-elles, pour garder leur signification liturgique, rester en étroite connexion avec elle. Ce n'est donc pas sans raison que l'Église demande aux prêtres d'avoir récité au moins Matines et Laudes avant de monter à l'autel.

L'économie de la *liturgie sacramentaire* n'est pas moins significative à cet égard. Aussi haut qu'on puisse remonter à travers son histoire, on constate que l'administration de presque tous les sacrements et liée à la célébration de la mese. A cela rien d'étonnant, puisque les sacrements ont été institués par le Christ pour associer tous les rachetés à son sacrifice : le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, pour consacrer l'homme au culte qui le perpétue (*Somme théol.*, I^{a} II^{ae}, q. 101, art. 1, ad 1^{um}); l'Eucharistie, pour l'y faire communier sacramentellement; la Pénitence, l'Extrême-Onction, pour l'en rendre digne par une purification appropriée; le mariage — qui signifie cette union du Christ et de l'Église dont l'Eucharistie est le sceau —, pour accroître le nombre des vrais adorateurs du Père.

Il faudrait d'ailleurs en dire autant des sacramentaux — bénédictions, consécrations, processions, etc. — qui, la plupart du temps, avaient lieu et ont encore lieu, au moins de plein droit, sinon toujours pendant la messe, du moins immédiatement avant ou après. C'est également la messe qui était alors l'occasion principale, et sa liturgie la matière principale, de la prédication, ce dont un vestige subsiste encore aujourd'hui dans la législation du Cérémonial des évêques (l. I, c. XXII) [36].

Relation au sacrifice du Christ. — N'étant qu'une

36. Voir C. Callevaert, *Missae sacrificium universi cultus catholici centrum*, dans *Ephem. liturg.*; 1922, pp. 247-253. — B. Capelle, *La hiérarchie des actes eucharistiques*, dans *Cours et confér. des semaines liturg.*, Liége, 1934, pp. 35, 49.

modalité du sacrifice du Christ, seul sacrifice absolu, duquel elle puise toute sa valeur, la messe rappelle d'un bout à l'autre de ses rites et formules cette relation essentielle, ce qui achève de lui donner son cachet proprement chrétien.

Toute la liturgie de la messe, en effet, est dominée par l'anamnèse, c'est-à-dire le rappel de la passion; mieux encore : elle consiste à rendre présente la réalité même de l'œuvre du salut accomplie par le Christ. Et ce ne sont pas seulement les rites — consécration séparée des espèces sacramentelles, fraction, signes de croix — qui expriment et réalisent cette théologie. Ce sont aussi les textes, à partir de la *Traditio apostolica* : « Toutes ces prières proclament que le mystère de l'Eucharistie consiste dans l'anamnèse efficace de la passion du Seigneur. Même le *sacramentaire de Sérapion*, le seul des anciens documents liturgiques dans lequel la notion d'anamnèse est moins obvie, ne s'y dérobe pas, car il insiste suffisamment par l'emploi de termes tels que ποιεν, ὁμοιωμα, sur le caractère rituel du mystère eucharistique. Notons aussi que les mêmes textes sont les premiers à juxtaposer dans la prière dite d'anamnèse le rappel de la résurrection à celui de la Passion. Cette juxtaposition, appelée à devenir générale, s'étendit plus tard dans les *Constitutions apostoliques* à la mention de l'Ascension et de la parousie du Seigneur, et cette forme plus développée d'anamnèse l'emporta définitivement dans les rits orientaux [37]. »

Cette relation au mystère du Christ est également marquée dans la liturgie des autres fonctions sacrées. Mais il ne peut être question d'aborder ici ce sujet. On ne peut pourtant passer outre sans mentionner au moins l'ancien rite baptismal, si riche de symbolisme, qui consistait dans la triple immersion — symbole de mort avec le Christ — suivie d'une triple émersion — symbole de

37. Coppens, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, II, 1195 (ou *Cours et confér. des semaines liturg.*, Tournai, 1928, t. VIII, pp. 116-117).

résurrection et de vie avec lui —, le tout accompagné d'une triple profession de foi au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, après quoi le néophyte recevait le Saint-Esprit et achevait son initiation, quel que fût son âge, par la participation aux mystères eucharistiques qu'il était admis pour la première fois à contempler dans tout leur développement.

II. — Leur cadre

Le même aspect, foncièrement chrétien, qui commande l'économie générale des fonctions sacrées, se retrouve dans l'ordonnance des temps qui forment le cadre dans lequel se déploie l'action liturgique : la semaine et l'année chrétiennes.

La semaine chrétienne. — Au sabbat des Juifs dont le rituel était dominé par le souvenir de la délivrance d'Égypte, les Apôtres substituèrent dès la première heure, en dépit de l'opposition des judaïsants, le dimanche, parce que Notre-Seigneur étant ressuscité ce jour-là, c'est de ce jour que date la véritable délivrance des enfants de Dieu, notre naissance dans le Christ.

« Il faut y insister, écrit Dom Cabrol (*La prière des premiers chrétiens*, p. 38), car c'est un des faits les plus importants dans la liturgie primitive et même dans la vie sociale chrétienne. Plus que tout autre événement, il affirmait la séparation entre Juifs et chrétiens... entre la Synagogue et l'Église », en même temps qu'il changeait l'axe de la semaine. Le sabbat était surtout l'aboutissement de la semaine, le jour de repos — devenu jour de paresse; le dimanche est, au contraire, le point de départ de la semaine et, pour cette raison, il est d'abord le jour spécialement consacré au Seigneur, — *dies dominica*, dit déjà saint Jean dans l'Apocalypse. De ce chef, dans la semaine chrétienne, le lundi devient la seconde *férie*, c'est-à-dire *fête*, le mardi la troisième, et ainsi de suite

jusqu'au samedi, septième férie, qui gardera d'ordinaire son nom de sabbat.

Vers la fin du Ier siècle, deux de ces jours devinrent, comme chez les Juifs, jours de jeûne. Seulement ce ne fut pas, comme chez eux, le lundi et le jeudi : on choisit le mercredi et le vendredi, à la fois pour bien affirmer l'indépendance de la nouvelle religion et aussi parce que le vendredi est le jour de la mort du Christ, le mercredi celui de la trahison de Judas. De bonne heure, ces deux jours prirent une importance capitale; ils devinrent jours de synaxe et on les appela jours de *station*, mot qui désignait, en langage militaire, les jours de garde de la milice romaine.

Quant au sabbat découronné, bien qu'il conservât certains privilèges, en Orient surtout où il resta jour férié, Rome le considéra comme un jour de pénitence et de jeûne, à l'instar du mercredi et du vendredi, en souvenir du Christ enseveli au tombeau. C'est ce qui explique pourquoi, dans la semaine des Quatre-Temps — institution romaine née au Ve siècle — ces trois jours ont été traités sur le même pied.

L'année liturgique. — C'est encore le mystère du Christ qui domine la formation de ce que nous appelons aujourd'hui l'année liturgique, sans nier pour autant la part d'influence qu'a pu exercer sous ce rapport le commerce intime qui unissait nos pères dans la foi avec la nature qui les environnait, comme également l'économie du calendrier juif.

En effet. Si les deux solennités de la Pâque et de la Pentecôte, qui sont au point de départ du cycle chrétien, ont leur origine dans le judaïsme, il n'en reste pas moins manifeste qu'elles revêtent dans l'Église une signification toute nouvelle : Pâques célèbre solennellement l'anniversaire de la Résurrection du Christ dont les cinquante-deux dimanches de l'année sont comme une répétition hebdomadaire, et, à cause de cela, on en fixe la date, après bien des péripéties, non au quatorzième jour de la

lune de mars, qui était la date juive, et qui survient n'importe quel jour de la semaine, mais au dimanche, le dimanche qui suit ce jour. Et la Pentecôte, qui, chez les Juifs, commémorait la promulgation de la Loi sur le Sinaï, rappelle, dans le christianisme, l'anniversaire de la descente du Saint-Esprit, couronnant l'œuvre rédemptrice du Christ. Les cinquante jours qui s'écoulent entre ces deux solennités, indissolublement liées l'une à l'autre, forment déjà une saison liturgique qui est comme une fête ininterrompue, un temps de joie triomphale où l'on suspend les jeûnes, où l'on répète l'*Alleluia*, où l'on ne se prosterne pas pour prier, mais où l'on prie debout, comme le dimanche, en signe de victoire. Au commencement du IV^e^ siècle, ou même peut-être dès le III^e^, les quarante jours qui précèdent cette cinquantaine sacrée s'y rattachent pour la préparer, de même que, plus tard, les dimanches qui la suivent seront attirés dans son orbite pour la prolonger.

De même, à partir du V^e^ siècle, un travail analogue d'attraction commencera dans un autre sens, autour des fêtes de Noël-Épiphanie, dont l'institution remonte au IV^e^ siècle, soit pour les préparer — par analogie avec l'institution quadragésimale —, soit pour les prolonger.

Ainsi tout le cycle liturgique s'oriente-t-il nettement, dès le début, sur une conception bien spécifiquement chrétienne par son fond le plus intime, en dépit des prétentions de ceux qui voudraient en faire, comme du culte chrétien pris dans son ensemble, une institution copiée des institutions juives ou païennes. « Nous avons notre calendrier », proclamait déjà Tertullien avec une certaine emphase. Et la raison en est que, comme le disait saint Cyprien, « le sacrifice ancien a cédé la place à un nouveau sacrifice ». Otez le sacrifice eucharistique, tout le sacerdoce et le christianisme lui-même s'évanouiront.

Conclusions

Parmi les conclusions qui se dégagent de nos précédentes études, trois méritent d'être relevées en terminant.

1° Le culte de l'Église apparaît, dès l'origine, comme un culte extérieur, organisé, bien défini, en possession de ses organes essentiels. Si, aux trois premiers siècles, la persécution sévissant, il ne déploie pas toutes ses pompes et n'est pas arrivé encore à sa complète éclosion, il contient déjà en germe toutes les institutions qui ne feront que se développer au IV^e^ siècle : dès avant la paix constantinienne, en effet, il existe une liturgie sacrificielle, une liturgie sacramentaire, une liturgie laudative qui se déroule dans le temps, avec son cycle, ses fêtes, son culte des martyrs et des reliques [38]. Ce sont là autant de manifestations qui prouvent combien peu fondée est la prétention de ceux qui s'imaginent que le culte chrétien fut, aux premiers siècles de l'Église, « un culte pur, réduit à sa plus simple expression, un culte, comme on a dit, en esprit et en vérité, tel en un mot que celui qui a été institué dans certains cercles protestants... », et d'où l'on a banni ces « superfluités » dont se passent les âmes plus élevées et plus parfaites de ceux qui participent à ce culte.

2° Malgré les influences formatrices venues du dehors, le culte de l'Église se présente comme une institution vraiment originale et spécifiquement chrétienne, non seulement parce qu'elle a été établie par le Christ et parce que son économie générale (objet, acte, cadre, etc.) relève des principes formellement chrétiens, mais aussi et surtout parce qu'elle consiste essentiellement à rendre

38. Le groupement des liturgies locales en familles, commencé au cours du IV^e^ siècle, étant au point de départ du grand mouvement caractéristique de la période suivante, n'intéresse pas directement l'histoire des origines liturgiques, mais celle de la liturgie médiévale.

présente, par des rites efficaces, l'œuvre du salut accomplie par le Christ, et à procurer par ce moyen le salut éternel aux fidèles qui y participent. De là la valeur souveraine de la liturgie, « célébration plutôt que supplication », dans la piété des individus. A méditer ces vérités, l'âme chrétienne comprend mieux que si *piété* et *liturgie* sont deux notions distinctes, la liturgie n'en est pas moins, selon la formule si heureuse de Pie X, « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien ».

3° Le rôle joué par la réaction contre les hérésies pendant cette période de formation met en évidence mieux que tout le reste l'importance capitale de la liturgie comme lieu théologique. L'influence des controverses trinitaires sur la fixation des formules de la prière officielle de l'Église fut telle que dès le siècle suivant, au cours des controverses christologiques, on devait faire appel à la tradition de la prière pour statuer la loi de la croyance dans une circonstance qui donnera naissance à l'axiome bien connu : *Legem credendi statuat lex orandi*, quoiqu'on ait tort d'en abuser comme on le fait trop souvent [39].

Quoi qu'il en soit, l'Église a de tout temps reconnu l'exceptionnelle valeur de la liturgie comme argument de la tradition, et c'est pourquoi elle s'est toujours reconnu le droit d'exercer sur elle son magistère, quelle qu'ait été d'ailleurs la liberté laissée, surtout à l'origine, à l'inspiration des prophètes ou des spirituels, et à tous ceux qui célébraient les mystères [40].

fr. R. PIERRET, O. S. B.

39. Cet axiome, attribué faussement au pape saint Célestin Ier, n'a pas dans le contexte d'où il est tiré (les dix chapitres *De gratia*) la valeur d'un principe général et absolu; il ne vaut, en soi, que dans le cas particulier énoncé en cet endroit. — Voir Portalié, dans *D.T.C.* et Cabrol dans *D.A.L.* (art. *Célestin*).

40. Voir Cabrol, *Le magistère de l'Église sur la liturgie* dans *Dict. de Théol. cath.*, IX, 837-840.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Période patristique

I. — Nous avons déjà signalé l'*Histoire de l'Église ancienne* de H. Lietzmann, qui doit comprendre six volumes et dont les deux premiers tomes ont déjà paru. Presque en même temps que le texte allemand, une traduction française de cet ouvrage a été publiée à la librairie Payot, par les soins du professeur André Jundt[1]. Voilà une bonne nouvelle, dont ne manqueront pas de se réjouir tous ceux qui ne se sentent pas capables d'aborder la lecture de l'original. Trop souvent, lorsqu'on se décide à entreprendre chez nous la traduction d'un ouvrage étranger, il y a déjà un certain temps que cet ouvrage a paru. La besogne de traduction elle-même exige plusieurs semaines ou plusieurs mois, si bien que l'édition française est déjà vieillie lorsque enfin elle peut sortir en librairie. Cet inconvénient a été évité dans le cas présent : félicitons très cordialement le traducteur qui a mené rapidement sa tâche et l'éditeur qui a eu le courage d'entreprendre la mise en route d'une œuvre considérable. La traduction elle-même est très satisfaisante : elle suit de près le texte original, ainsi qu'il convient, mais elle n'est jamais servile, et le lecteur français ne se sent pas un seul instant dépaysé en face d'elle.

Il est inutile de revenir longuement sur les qualités et les défauts de l'œuvre de Lietzmann. Du point de vue catholique, nous aurions bien des réserves à faire sur certaines de ses formules et même sur un bon nombre de ses opinions. Beaucoup d'entre nous ont pu se laisser trom-

1. H. Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne*. Traduction française du professeur André Jundt, revue par l'auteur. Tomes I-II; 2 vol. in-8 de 326 et 336 pp. Paris, Payot, 1936 et 1937.

per et croire, parce que Lietzmann admet comme démontrée la venue de saint Pierre à Rome, qu'il partage toutes nos manières de voir. C'est là une illusion que dissiperait, s'il en était besoin, la lecture de l'*Histoire de l'Église ancienne*. Il n'en reste pas moins que Lietzmann est un homme admirablement informé ; un véritable historien qui ne se contente pas d'aligner des noms et des dates, mais qui s'efforce de mettre en relief l'enchaînement des faits; un chrétien sensible à la nouveauté que la prédication du Sauveur et de ses disciples a introduite dans le monde. Son œuvre est de celles dont la connaissance s'impose à tous ceux qui étudient les premiers siècles chrétiens.

II-III. — A quelques mois, on pourrait presque écrire à quelques semaines d'intervalle, nous avons reçu deux nouveaux manuels de patrologie qui se recommandent par les mêmes qualités de brièveté, de précision, de clarté, et qui rendront l'un et l'autre les plus grands services aux travailleurs. Le premier est dû à Dom Basile Steidle[2]. Il est rédigé en latin, et ce fait le rend susceptible d'être adopté dans tous les pays catholiques. Le second, en allemand, est dû à M. Berthold Altaner, qui naguère avait publié une édition complètement refondue de la patrologie de Rauschen[3]. Le nom de Rauschen disparaît aujourd'hui de la couverture, et nul ne saurait en être surpris, puisqu'il s'agit réellement d'un travail tout neuf.

Les deux manuels suivent approximativement le même ordre qui est l'ordre chronologique. Les sept premiers siècles chrétiens sont ainsi divisés en trois périodes : les trois premiers siècles, le IV^e^ et le V^e^ siècle, la fin de l'ère patristique; et dans chaque période, on étudie à part les Grecs et les Latins. Puisque l'on ne peut pas faire autrement que d'adopter une classification, celle-ci est aussi bonne qu'une autre, malgré l'inconvénient qu'elle comporte de séparer les uns des autres des hommes qui ont vécu en même temps et qui ont collaboré à la même œuvre. Mais alors, le

2. Basilius Steidle, *Patrologia, seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae scholarum usui accommodata*. In-8 de XVII-294 pp. Fribourg, Herder, 1937.

3. Berthold Altaner, *Patrologie*. In-8 de XIX-353 pp. Fribourg, Herder, 1938.

mieux est de s'y tenir. Or les deux manuels sont d'accord pour établir une exception en faveur de l'histoire et des genres connexes : actes des martyrs, hagiographie, chroniques, etc. M. Altaner traite de l'histoire à la fin de sa première partie; Dom Steidle la rejette au terme de son ouvrage, et dans un appendice il parle des apocryphes, si bien que le *Pasteur* d'Hermas se voit mis en pénitence à la dernière page du livre : il méritait un autre sort.

Cette question de classement mise à part, nous n'avons que du bien à dire des deux manuels. La typographie est excellente; la bibliographie est d'une richesse qui étonne et les plus récents articles y sont signalés; les jugements, si brefs qu'ils soient, sont du meilleur aloi. Il faut envier, une fois de plus, les travailleurs d'outre-Rhin. En moins de sept ans, M. Altaner a fait paraître deux manuels de patrologie. En France, on se contente de réimprimer tel quel l'ouvrage de Tixeront, déjà vieux de vingt ans. La comparaison n'est pas à notre avantage.

IV. — M. G.-L. Prestige est un des savants qui travaillent à la préparation du Lexique du grec patristique promis depuis longtemps déjà et impatiemment attendu[4]. Les fiches innombrables qu'il a rassemblées lui ont permis d'écrire un très beau livre sur *Dieu dans la pensée patristique*[5]. La lecture de cet ouvrage se recommande à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la doctrine et de la vie chrétiennes. L'ordre suivi par l'auteur est à la fois historique et systématique, puisque les divers problèmes soulevés par la croyance à la Trinité se sont posés l'un après l'autre à l'esprit des Pères, et c'est bien là ce qui fait la valeur de semblables études qu'elles mettent en relief la suite de la doctrine. Les premiers chapitres traitent de Dieu, de sa nature, de sa transcendance et de la Providence. Mais bien vite, nous sommes invités à nous souvenir que le Dieu des

4. Sur l'état d'avancement de ce lexique et sur les perspectives d'avenir, on lira le rapport de M. Darwell Stone, *The lexicon of patristic greek*, qui vient de paraître dans les *Actes du V^e^ congrès international de papyrologie* (Oxford, 1937), Bruxelles, 1938, pp. 453-458.

5. G.-L. Prestige, *God in patristic thought*. In-8 de XXXIII-318 pp. Londres, W. Heimemann, 1936.

chrétiens est une Trinité : comment la Trinité se concilie-t-elle avec l'unité ? Les uns, avec Tertullien, font appel à l'économie; d'autres subordonnent nettement le Verbe au Père; d'autres encore nient la réalité des Personnes. Les études de Prestige sur les mots : *œconomia*, *prosopon*, *hypostasis*, *ousia*, retiendront spécialement l'attention, de même celle qui est consacrée à *homoousios* et à la condamnation de ce mot par le concile d'Antioche en 268. Le chapitre sur la doctrine des Cappadociens est aussi important, car on y voit clairement que ceux-ci ont été fidèles à la doctrine de Nicée, quoi qu'aient pu penser naguère les inventeurs du néonicéisme. Signalons enfin, dans le dernier chapitre, les remarques sur le terme *périchorèsis* qui, employé d'abord dans l'exposé du mystère christologique, est appliqué à la Trinité par le pseudo-Cyrille, que copie longuement saint Jean Damascène. Sans que l'on souscrive à toutes les conclusions de Prestige, on utilisera désormais son ouvrage lorsqu'on voudra préciser le sens de la terminologie patristique.

V. — Nous n'avons pas encore eu l'occasion de signaler le bel ouvrage de M. A.-D. Nock sur la conversion[6]. Nous aurons quelque jour à revenir longuement sur les problèmes qu'il soulève, mais il faut, sans plus tarder, en recommander vivement la lecture. Il ne s'agit pas ici d'une étude psychologique de la conversion : ce travail a été maintes fois essayé. L'auteur se demande en quoi pouvait consister, pour des âmes païennes, l'adhésion à un culte nouveau, à une religion mystérique par exemple, et il remarque que cette adhésion était purement formelle. Vienne au contraire le christianisme : il réclame de ceux qui se donnent à lui une transformation totale, un retournement complet de l'esprit et du cœur. De là son importance et la grande nouveauté de sa prédication. M. Nock est personnellement un érudit; mais il écrit si simplement que tout le monde peut lire son livre, sans grand effort, et en retirer profit.

VI. — Avec une admirable persévérance, Mgr Ehrhard

6. A.-D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the great to Augustin of Hippo*. in-8 de XII-309 pp. Oxford, University Press, 1933.

poursuit la publication du magistral ouvrage qu'il a entrepris sur la *littérature hagiographique et homélitique de l'Église grecque*[7]. Déjà le tome I est achevé et les deux premiers fascicules du tome II sont entre les mains du souscripteur. De tels ouvrages remplis par des analyses de manuscrits ne se résument pas : c'est à l'usage qu'on en mesure la richesse. Lorsque celui-ci sera achevé, il deviendra facile d'aborder l'étude jusqu'ici presque inaccessible des panégyriques, des synaxaires, des ménologes et d'y découvrir peut-être des trésors.

VII. — C'est avec émotion qu'on aborde la lecture de l'ouvrage de M. H.-A. Moreton sur *Rome et l'Église primitive*[8]. L'auteur est un anglican qui, comme beaucoup de ses frères, est à la recherche de l'unité perdue, et il écrit pour montrer que, somme toute, il n'y a pas moyen de retrouver cette unité, car « la question de la papauté barre la route ». Nous croyons sans peine que son livre est un livre de bonne foi; et nous souffrons d'autant plus de le voir aborder le problème de la papauté dans les premiers siècles avec toutes sortes de préventions. Les catholiques romains n'ignorent rien des difficultés qu'on peut leur adresser du point de vue historique : ils croient que ces difficultés ne sont pas insolubles, on peut être assuré de la loyauté qu'ils apportent dans leur examen. Mais il ne faut pas s'étonner s'ils demandent de leurs frères séparés un effort réel de compréhension. M. Moreton écrit par exemple : Je ne puis échapper à la conclusion que la prééminence de Rome aux premiers âges était due non seulement à sa position géographique, mais encore à ses grandes libéralités » (p. 78). La générosité de l'Église romaine est en effet bien connue : à qui fera-t-on croire cependant qu'elle a été suffisante pour expliquer le rôle d'un Clément, d'un Anicet, d'un Victor au cours des deux pre-

7. A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Erster Teil Die Ueberlieferung. T. II, fasc. 1-2. (Texte und Untersuchungen, t. LI.) Leipzig, Hinrichs, 1937-1938.

8. H.-A. Moreton, *Rome et l'Église primitive. La suprématie et l'infaillibilité papales aux premiers siècles*. In-12 de 205 pp. Paris, Firdsbacher, 1938.

miers siècles? Saint Victor a conscience de son autorité sur l'Église entière. D'où vient cette conscience? Le problème reste posé, et M. Moreton ne le résout pas d'une manière satisfaisante.

VIII. — L'édition des œuvres de saint Athanase se poursuit avec une sage lenteur. Depuis 1936, un seul fascicule en a paru, voici quelques semaines [9]. Il donne les derniers chapitres de l'*Apologia de fuga sua* et le début de l'*Apologia contra Arianos*. Le plus grand soin continue à être apporté à l'établissement du texte, mais ce qui rend cette édition particulièrement précieuse, ce sont les notes historiques qu'a multipliées M. Opitz. On peut n'être pas d'accord avec lui pour l'interprétation de certains détails. Il n'en faut pas moins tenir grand compte de ses remarques.

IX. — La *Peregrinatio* est, on le sait, un document capital pour l'histoire de la liturgie de Jérusalem à la fin du IV[e] siècle. Elle nous intéresse également par tous les détails qu'elle donne sur les pèlerinages et les pèlerins de cette époque; mais on n'a pas encore réussi à résoudre tous les problèmes qu'elle soulève. Dom A. Lambert revient sur cet ouvrage et l'éclaire, semble-t-il, de lumières nouvelles [10]. D'abord quant au nom de la pieuse voyageuse. On l'avait d'abord appelée Silvia; puis on s'est entendu pour la désigner sous le nom d'Aetheria. Il paraît qu'en réalité elle s'appelait Egeria et que cette forme est la seule qui corresponde exactement aux données des manuscrits. Puis quant à son identité : suivant Dom Lambert, Egeria était la sœur de la vierge espagnole Galla, dont parle saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon. Toutes deux appartenaient, par leurs liens de parenté avec l'impératrice espagnole Flaccilla, à la famille de Théodose, et c'est ce qui explique toutes les facilités qui furent données à Egeria lorsqu'elle entreprit son pèlerinage aux lieux saints de l'O-

9. *Athanasius Werke*, hersgg. vom H. G. Opitz. Zweiter Band, *Die Apologien*, pp. 81-120, Berlin, Walter de Gruyten, 1938.

10. A. Lambert, *Egeria; notes critiques sur la tradition de son nom et celle de l'Itinerarium*, dans *Revue Mabillon*, avril-juin 1936; *Egeria, sœur de Galla, ibid.*, janvier-mars 1937.

rient. Le voyage est à déplacer d'ailleurs de quelques années; il n'a pas eu lieu vers 395 comme on le pense communément, mais vers 415 et la piété d'Egeria n'est si vive que parce qu'elle est plus ou moins teintée de priscillianisme. Ce sont là des conclusions assez neuves et dont l'intérêt ne saurait être contesté.

X. — Il est rare que l'on ait une occasion de lire un ouvrage aussi riche de remarques pénétrantes, aussi chargé de réflexions que celui de M. H. J. Marrou sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Disons, sans hésiter, que nous sommes ici en présence d'un grand livre. Le problème que soulève l'auteur et qu'il s'efforce de résoudre n'est pas nouveau : c'est celui de la décadence et de la fin de la civilisation gréco-romaine. Il n'est personne, parmi ceux qui ont étudié l'histoire de l'empire romain tout au moins, qui ne se soit pas posé ce problème. Dès la fin du IIe siècle apparaissent, dans le monde méditerranéen, les signes d'une irrémédiable déchéance. Ce ne sont pas seulement les Barbares, de plus en plus difficiles à vaincre, de plus en plus menaçants pour la sécurité de l'empire, qui annoncent cette décadence. Celle-ci se manifeste dans tous les domaines, et particulièrement dans celui de la pensée. Rien n'est plus misérable que les écrivains grecs ou latins du IIIe et du IVe siècle : l'histoire littéraire a peine à glaner quelques noms et ceux qu'elle retient sont ceux d'hommes qui n'ont plus rien à enseigner au monde, qui parlent pour ne rien dire, qui savent encore écrire correctement, parce qu'ils ont appris à l'école des grammairiens et des rhéteurs les recettes grâce auxquelles on aligne de belles phrases élégamment balancées, mais qui perdent leur temps à faire l'éloge de la fumée et celui de la calvitie. Les chrétiens font exception, car ils annoncent au vieil empire le message nouveau de l'Évangile, mais les lettrés les dédaignent et les traitent d'ignorants. Ils ne se doutent pas que ces ignorants seront les meilleurs gardiens du flambeau sacré.

Cependant, au milieu des ruines qui vont s'accumulant, se prépare un univers tout neuf. Les Barbares ont pu donner sa forme particulière au moyen âge occidental; ils n'ont pour ainsi dire pas exercé d'influence dans la moitié orientale de l'empire, ce qui n'empêche pas la civilisation

byzantine d'être une création puissante et originale, et cette remarque suffit à nous faire hésiter devant ceux qui attribuent aux invasions barbares je ne sais quelle vertu régénératrice, seule capable de restaurer le patrimoine humain. La réalité est bien plus complexe. Le monde gréco-romain avait commencé à se décomposer avant l'arrivée des Barbares. Le monde médiéval a commencé à naître, lui aussi, avant la chute de Rome. Comment expliquer cette décomposition et cette renaissance, voilà tout le problème.

On peut d'ailleurs envisager ce problème de divers points de vue. Le procédé le plus simple, pour l'aborder et pour le résoudre, consiste sans aucun doute à l'étudier dans l'œuvre d'un homme particulièrement représentatif, s'il s'en trouve de tels, qui ait vécu entre les deux mondes, participant à la fois de l'un et de l'autre et qui ait exprimé à la fois toutes les anxiétés d'une agonie et toutes les joies d'une résurrection. De tels hommes sont toujours rares. Mais ils existent : le tout est de les découvrir et de les interroger. Saint Augustin est l'un d'eux. Il est incontestablement un homme du passé. A l'école des rhéteurs, il a appris tout ce que la culture gréco-romaine pouvait lui donner de meilleur. Plus que cela, il a puissamment senti, dans son âme vibrante, toute la grandeur de l'empire et la chute de Rome l'a frappé au meilleur de lui-même. Pourtant, il est aussi un homme de l'avenir. Chrétien et évêque, il sait que l'Église catholique n'est pas liée à une forme déterminée de civilisation; il écrit la *Cité de Dieu*, pour se consoler de la fragilité des cités terrestres et il ne cesse pas d'attendre, voire de préparer les lendemains meilleurs. Son style même sent la décadence : on y trouve des expressions populaires, des tournures plus ou moins incorrectes; mais tout cela est senti et voulu, car saint Augustin est capable de polir de belles phrases et il le fait à l'occasion. Seulement, il tient à rester en contact avec le peuple dont il est l'évêque : ses sermons sont accessibles à tout le monde et le psaume abécédaire contre le parti de Donat ouvre à la poésie des voies nouvelles.

Tout cela, l'ouvrage de M. Marrou le met excellemment en relief[11]. Il comprend trois parties, dont chacune nous

11. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture*

permet de pénétrer d'une manière un peu plus profonde dans l'âme de saint Augustin : *Vir eloquentissimus et doctissimus*, c'est le grammairien et le rhéteur, tels que les forment les écoles du IVe siècle; il serait mieux de dire tels que les ont toujours formés les écoles romaines, car la tradition de la culture n'a guère varié pendant de longs siècles, et il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'aujourd'hui encore bien des méthodes d'éducation se rattachent en droite ligne à cette tradition lointaine. *Studium sapientiae*, c'est le philosophe, car au point de vue culturel, la conversion d'Augustin a été une conversion à la philosophie. Encore ne faut-il pas se méprendre sur le sens de ce mot; M. Marrou l'entend surtout d'une méthode; il n'insiste donc pas sur le contenu de la philosophie augustinienne; il ne refait pas le travail déjà fait, et bien fait, par M. Gilson et par beaucoup d'autres. Mais pour superficiel que paraisse son point de vue, il ne laisse pas d'être des plus instructifs, et telles pages des chapitre consacrés aux arts libéraux sont réellement des plus neuves et des plus pleines. Enfin, *doctrina christiana*, c'est l'intellectuel chrétien : un chrétien, un évêque surtout, ne peut ni parler, ni écrire, ni penser comme un païen, sa foi n'est pas quelque chose d'extérieur, qui reste sans influence sur sa manière d'envisager le monde; il y a une sagesse chrétienne, une science chrétienne, et saint Augustin s'efforce à la fois d'en donner la théorie et d'en réaliser le modèle : voilà pourquoi il étudie les Pères, voilà pourquoi surtout il fait de la Bible le sujet de toutes ses méditations et de tous ses enseignements.

Il va sans dire que l'on ne résume pas un livre comme celui de M. Marrou. Ce qui, dans ce livre est le plus remarquable, c'est la multitude des horizons nouveaux qu'il entrouvre. A tout instant, le lecteur est amené à se poser des questions, à se demander s'il ne devra pas renoncer, ici ou là à des théories ou à des préjugés. Il n'assiste pas seulement aux progrès de l'homme nouveau en saint Augustin; il se rend compte qu'il doit, lui aussi, créer en lui un homme nouveau, puisque, comme l'évêque d'Hippone,

antique (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, t. CXLV). In-8 de XVI-620 pp. Paris, E. de Boccard, 1938.

il vit à une époque de transition, encore lourde du passé, mais riche déjà d'impérieux désirs vers les avenirs inconnus.

XI. — Quelles sont au juste les idées de saint Augustin sur les vertus des païens? Les actes de ces prétendues vertus sont, enseigne-t-on habituellement, des fautes par suite de l'absence de foi qui les caractérise. « Non pas que ces actes soient toujours mauvais en soi et dans leur objet; mais ils le deviennent par défaut d'intention droite, parce que leurs auteurs s'y arrêtent et s'y complaisent; parce que, manquant de la foi, ces auteurs ne les rapportent pas à la fin à laquelle ils devraient les rapporter » (Tixeront). Cette doctrine est dure et la plupart des théologiens ne l'acceptent plus. Tout au moins, ils interprètent autrement que saint Augustin le texte fondamental de saint Paul : « *Omne quod non est ex fide peccatum est* » (Rom., XIV, 23), ce qui leur permet d'attribuer une grande place à la foi implicite.

Le R. P. J. Wang Tch'ang Tché, S. J., a voulu en avoir le cœur net et il a publié un *Saint Augustin et les vertus païennes* [12], une étude qui sera favorablement accueillie. L'auteur s'y efforce, à n'en pas douter, de justifier saint Augustin de tout reproche et il voudrait bien nous laisser croire que le grand évêque d'Hippone n'a pas condamné à l'enfer tous les païens, même ceux qui apparemment se sont montrés les plus héroïques ou les plus vertueux. Ses analyses sont approfondies et subtiles. Oserons-nous dire qu'elles ne nous paraissent pas convaincantes? Ou plutôt, qu'elles aboutissent, malgré tout, à renforcer l'interprétation traditionnelle. Tout salut vient du Christ; toute vraie vertu suppose la foi au Christ. « Si donc quelque païen, ignorant cette foi ou la méprisant, possède pourtant quelques apparences de vertu, on est sûr d'avance qu'il ne possède pas de vraies vertus. Tel est l'argument unique de saint Augustin. Quant à la possibilité des vraies vertus chez des païens qui ne seraient pas des infidèles, mais des fidèles qui s'ignorent, la question n'a pas été directement exami-

12. J. Wang Tch'ang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens*. Étude de théologie historique. In-8 de VIII-194 pp. Paris, G. Beauchesne, 1938.

née par lui. Or, c'est elle qui nous intéresse et qui intéresse les penseurs modernes (pp. 183-184). » Tout cela est très exact. Les textes ne nous permettent pas d'aller plus loin. Lorsque le R. P. Wang, dépassant les textes, déclare que l'esprit de la philosophie augustinienne est favorable aux vertus des païens, nous avons le regret de ne plus pouvoir le suivre. Car c'est bien avec des textes qu'on est obligé d'écrire l'histoire, et si les textes font défaut, on n'a plus qu'à s'arrêter.

XII. — Dans la vie de saint Augustin, *La contemplation d'Ostie* marque un sommet. Il n'est personne qui puisse oublier, après l'avoir lu, le récit qu'en donnent les *Confessions*. Bien des années ont passé lorsque saint Augustin raconte ainsi son extase, mais il garde, pour en rappeler le souvenir, la ferveur des premiers jours et l'on se rend compte qu'il n'a jamais cessé de vivre de cette minute unique où il a touché en quelque sorte l'essence de Dieu. Le R. P. Paul Henry s'efforce, dans un récent ouvrage, de déterminer la place exacte qui appartient à la contemplation d'Ostie [13]. Il marque les attaches littéraires du récit augustinien, visiblement inspiré de Plotin, mais il insiste, plus encore sur son caractère spécifiquement chrétien, et il montre comment la religion du converti de Milan, d'abord tout intellectuelle, se transforme à dater de ce jour pour devenir mystique. « Avant le baptême, dit-il, la religion d'Augustin était dogme surtout et critère de certitude; après, sans cesser d'être telle, elle devient aussi vie et gage de bonheur » (p. 125). L'extase d'Ostie a-t-elle eu véritablement une influence aussi décisive sur la vie du grand docteur? On peut encore se le demander. On n'en lit pas moins avec intérêt les pages très vivantes du R. P. Henry.

XIII. — L'ouvrage de M. Henri Légier-Desgranges sur les *Apollinaires* appartient, semble-t-il, au genre de l'histoire

13. Paul Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin* (Essais d'art et de philosophie). In-12 de VIII-129 pp. Vrin, 1938.

14. Henri Légier-Desgranges, *Les Apollinaires, Histoire d'une famille gallo-romaine pendant trois siècles*. In-16 de 253 pp. Paris, Hachette, 1937

romancée. Il va même plus loin, dans la préface tout au moins, puisqu'il prend alors l'allure d'une prophétie. Nous ne prendrons pas à la lettre le sous-titre qu'il porte, car en réalité les historiens savent fort peu de chose des premiers Apollinaires, et l'auteur se garde bien de suppléer trop ouvertement à leur ignorance. C'est avec Sidoine seulement que la famille émerge de l'obscurité. Le récit de la vie de Sidoine, le charmant et délicat lettré qui finit par devenir évêque de Clermont, remplit la meilleure partie du volume. On lira ce livre avec curiosité; on y apprendra beaucoup de choses sur la transformation de la société gallo-romaine après les invasions barbares : puisse-t-on profiter de l'occasion pour avoir ensuite envie de relire les poésies ou les lettres de saint Sidoine.

XIV. — Les *Institutions* de Cassiodore sont un des ouvrages les plus précieux de la fin de l'âge patristique. Elles nous renseignent à la fois sur la composition de la bibliothèque que Cassiodore avait installée dans son monastère de Vivarium et sur l'organisation des études au VI[e] siècle. Si étrange que cela puisse paraître, nous n'avions pas encore cependant d'édition satisfaisante de ce texte capital et cette lacune se faisait d'autant plus vivement sentir que le second livre a été transmis sous trois formes différentes, dont la plus courte seule est authentique. Or, ce texte court n'avait pas encore été convenablement étudié et débarrassé de ses interpolations. M. R. A. Mynors a donc fait une œuvre utile en publiant une édition vraiment critique des *Institutions*[15] et en faisant précéder le texte qu'il nous donne d'une substantielle introduction sur la tradition manuscrite. Il reste à souhaiter que maintenant on étudie de plus près l'ouvrage de Cassiodore et qu'on fasse valoir les renseignements de tout ordre qu'il nous apporte.

XV. — Parmi les ouvrages que Cassiodore a fait traduire du grec sous sa direction, figure une *Histoire ecclésiastique*, composée de fragments empruntés à Socrate, à Sozomène et à Théodoret. Cet ouvrage imite et reproduit, du moins

15. *Cassiodori Senatoris Institutiones*, edited from the manuscripts, by R. A. B. Mynors. In-12 de LVI-193 pp. Oxford, The University Press, 1937.

en partie, une compilation analogue faite à Constantinople par Théodore le Lecteur; et il a exercé une grande influence au cours du moyen âge. L'étude de sa langue est particulièrement intéressante parce que le traducteur a été influencé par le texte grec qu'il avait sous les yeux et qu'il a parfois reproduit d'une façon servile. Nous devons à M. Frédéric Bieter un travail sur la *syntaxe des cas et des prépositions dans l'Histoire ecclésiastique de Cassiodore* [16]. On sait déjà que des travaux de ce genre ne sont pas faits pour être lus, mais qu'ils sont pleins de renseignements linguistiques importants : le livre de M. Bieter rendra de bons services pour l'étude du latin du VI[e] siècle.

Dijon.

G. Bardy.

16. Frédéric A. Bieter, *The syntax of the case and prepositions in Cassiodorus' Historia ecclesiastica tripertita* (Studies in mediaeval and Renaissance latin, VI). In-8 de XXI-220 pp. Washington, The catholic University of America, 1938.

Le « De Deo Uno » du P. Garrigou-Lagrange [1]

L'inlassable labeur du P. Garrigou-Lagrange nous donne de nouvelles preuves de sa fécondité : au moment où s'imprime son *Traité de théologie ascétique et mystique*, il fait paraître à la *Bibliothèque de la Revue Thomiste* son commentaire *In primam partem S. Thomae : De Deo Uno*.

C'est le cours même que depuis de longues années l'auteur donne à l'*Angelicum* : il y suit le texte de saint Thomas article par article, et l'exposé en reste simple, sans surcharges de notes, de références — directement ordonné à l'utilité de l'étudiant. Le recours aux commentateurs se limite également aux meilleurs, aux plus grands et, pour tout dire, à l'essentiel. Les qualités dialectiques du maître romain y paraissent aussi : ordre, clarté, vigueur.

La structure idéologique de l'ouvrage a pour clé de voûte la définition thomiste de la déité, que l'auteur formule ainsi : *Dieu est l'être même subsistant*. Cette vérité, aime à dire l'auteur, est le terme de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu et le principe d'où se déduisent tous les attributs divins. Sur cette idée s'étaie pareillement la transcendance divine : en le seul Être pur s'identifient l'*essence* et l'*existence*; en Dieu seul, être c'est exister.

Chemin faisant le P. Garrigou-Lagrange insiste sur les points vitaux de la doctrine qu'il traite : vision béatifique, surnaturalité essentielle de la grâce, science, volonté, amour de Dieu, providence et prédestination, conciliation de la justice et de la miséricorde, voilà, de toute évidence, des vérités de vie, qui forment le fond de notre horizon spirituel et la structure même de notre conception du monde. D'où l'importance, pour l'auteur, des rapports de la vie intérieure et de la théologie.

1. 1 vol. grand in-8 de 582 pp. Desclée de Brouwer, Paris. 115 fr.

A vrai dire, l'aspect qui le préoccupe, en ce problème, est l'aspect *subjectif* : l'âme du théologien doit être une âme de contemplatif, pour que sa vie de prière anime sa vie de pensée. L'auteur montre, dans sa préface, ce que la vie intérieure doit à l'étude, ce que l'étude de la théologie doit à la vie intérieure. La mutuelle influence de ces deux fonctions subjectives ne peut être que féconde.

Mais cette influence atteint seulement la *qualité*, l'inspiration générale du traité : c'est une qualité personnelle, un certain accent, qui passe du théologien fervent à sa théologie; un certain souci également de souligner l'importance des vérités les plus utiles à la vie intérieure. La structure même de la théologie néanmoins demeure intacte — et toute tendue vers l'objectivité pure et l'universalité — vers le plus haut degré possible d'abstraction, par conséquent. Et reste intact également le très grave problème du rapport de la théologie — non plus avec la foi objective et formulée — mais avec la foi vive qui opère en notre humanité informe une époque, et coïncide avec le destin historique de l'Église : la théologie et le dogme, d'une part, la théologie et « le sentiment religieux » de l'autre, deux rapports qui ne peuvent s'exclure dans une idée adéquate de la doctrine sacrée et qui ne peuvent non plus se juxtaposer comme deux tas de pierres, mais qui doivent s'organiser dans une conception vitale du labeur théologique exigé par une époque. La vocation de théologien nous semble avoir cette multiple exigence : connaissance historique de la tradition chrétienne, maîtrise de la technique scientifique, sens aigu des besoins intellectuels et spirituels de notre temps, élaboration des réponses qu'on attend d'une pensée chrétienne courageusement attachée aux problèmes « brûlants » d'aujourd'hui.

C'est bien ainsi que le P. Garrigou-Lagrange a compris ce rôle de la doctrine sacrée dans tous ses ouvrages de théologie spirituelle, dont nos lecteurs savent l'inestimable bienfait.

E. L.

Théologie et sacerdoce

Pour le fidèle, théologie et sacerdoce vont de pair. Il n'en est pas toujours de même pour le prêtre. Les nécessités du ministère n'en sont peut-être pas seules responsables (on pourrait citer plus d'un exemple de prêtre qui, surchargé de besogne, fait chaque jour une heure de théologie), mais plutôt l'idée que l'on se fait de la théologie. Comme toute science, celle-ci a ses techniques et, là comme ailleurs, il arrive que la méthode prenne le pas sur l'objet. Ne serait-ce pas la raison pour laquelle trop de jeunes prêtres ferment définitivement leurs livres de théologie lorsqu'ils quittent le séminaire ? Ils n'y ont vu que des syllogismes, ils cherchent ailleurs de quoi alimenter leur piété.

Or, c'est une scission très grave et lourde de conséquences que celle qui trop souvent existe entre la théologie et le sacerdoce. Le prêtre a charge de transmettre le dépôt (« Enseignez toutes les nations ») et à lui comme à Timothée se fait entendre le conseil de saint Paul : « Garde le dépôt ». On objectera que le dépôt c'est l'Écriture et la Tradition. Mais celle-ci justement s'est exprimée pour une large part dans l'œuvre des théologiens et il serait regrettable qu'un grand nombre de prêtres n'aient jamais ouvert saint Augustin ni saint Thomas d'Aquin.

Par ailleurs, la foi ne saurait être coupée de communications avec le reste de la vie. C'est précisément le grand effort de l'Action catholique de faire pénétrer la religion dans toute la vie. La foi, le donné révélé ne saurait davantage être cantonné en quelque coin perdu du savoir, et si cela est vrai du fidèle, combien plus du prêtre qui est le gardien de la foi ! La théologie, c'est la foi prenant possession de l'intelligence du prêtre.

C'est la grande vérité qui anime le livre que vient de pu-

blier le P. Bouëssé[1] et que le cardinal Suhard a honoré d'une longue et intéressante préface.

Ce livre, il va sans dire, est écrit d'abord pour les prêtres et les séminaristes, pour ceux-ci plus encore que pour ceux-là (du moins en ce qui concerne la première partie), car il les aidera à comprendre en quel esprit il faut aborder l'étude de la doctrine sacrée. Mais il est à penser que bien des laïcs (il en est plus d'un aujourd'hui qui est frotté de théologie) le liront avec fruit.

Tout en s'inspirant de ces réflexions, la deuxième et la troisième partie de cet ouvrage (Le sacerdoce, la messe) abordent deux importantes questions théologiques qui éclairent d'ailleurs singulièrement les rapports du sacerdoce et de la théologie.

Le troisième chapitre mérite tout particulièrement de retenir l'attention[2]; il expose la doctrine de la messe sacrifice sacramentel. Ce faisant, dit l'*Ami du Clergé*, « le R. P. réagit salutairement contre toutes les excentricités dogmatiques ou pieuses qu'on a multipliées dans le cadre de l'immolation réelle ou virtuelle du Christ sur l'autel ». Ceci sauvegarde l'impassibilité du Christ en même temps que la réalité et l'unité du sacrifice. C'est une doctrine on ne peut plus traditionnelle et, dans un appendice, le P. Bouëssé se plaît à reproduire une foule de documents patristiques et de textes liturgiques qui le crient à l'évidence.

C'est à cette lumière qu'il faut juger du prêtre. Homme des sacrements et plus spécialement de la messe, sa vie tout entière prend une valeur sacramentelle et parfois tels de ses gestes ou de ses paroles deviennent *sacramentellement* les gestes et les paroles du Christ. A ce titre une intelligence plus vive de la messe donnera toujours une idée plus haute du prêtre. Il faut savoir gré au P. Bouëssé d'avoir écrit ce livre qui fera du bien, parce qu'il aidera les prêtres à mieux comprendre et à mieux vivre leur sacerdoce.

F. L.

1. H. Bouëssé, *Théologie et Sacerdoce*. Préface de S. Ém. le cardinal Suhard. — En vente au collège théologique dominicain de Leysse-Chambéry. C.c. G. Vivier, Lyon 552-05.

2. Ce chapitre a été publié en majeure partie dans le supplément de *La Vie Spirituelle* de mai 1938.

A TRAVERS LES REVUES

Christianisme et progrès

L'idée de progrès (si souvent invoquée depuis un siècle) peut-elle trouver place dans le christianisme ? C'est la question que pose R. Jolivet dans la *Revue Thomiste* (juillet 1938) et qu'il résout avec bonheur par une analyse serrée des implications métaphysiques de la notion en cause mettant en lumière la notion de création et éclairant du même coup le problème de la liberté.

Ayant ramené le problème du progrès à celui du temps, de sa nature et de ses rapports dans l'éternité, et rappelé ce que furent sur ce point les conceptions de la pensée antique, l'auteur montre qu'elles furent impuissantes à donner un sens à l'idée de progrès.

Disons, pour aller immédiatement au centre de la question, que leur erreur commune est de donner à choisir entre l'intelligibilité et la contingence, car l'une et l'autre sont nécessaires. Il faut que le temps soit intelligible, parce qu'il est réel, comme Plotin s'efforce de le montrer contre Aristote; et il faut aussi, comme Aristote l'admet, qu'il y ait dans le temps de la contingence, parce que nulle nécessité ne rattache le mobile et le multiple à l'immobile et à l'Un. »

Deux systèmes restent en présence aussi décevant l'un que l'autre :

L'alternative où se débat la pensée antique reste donc irrésolue : ou le temps est intelligible, mais illusoire, — ou il est réel, mais inintelligible.

Or, c'est précisément une notion chrétienne qui va donner la solution :

Seule, la notion de création permet d'échapper à ces difficultés,

en tant que, référant l'univers à la libre initiative de Dieu, elle sauve à la fois la réalité du temps ou de l'univers et son intelligibilité et qu'elle maintient sa contingence. Les deux notions de contingence et d'intelligibilité, loin de s'exclure comme des termes hostiles et incompossibles, s'appellent et se concilient harmonieusement.

. . . . . .

De la notion de création, tout découle. Le temps acquiert désormais à la fois réalité, dignité et valeur. L'histoire a un sens et devient le lieu où se déploie, pour le bien des âmes, l'œuvre providentielle, le champ où se joue un drame qui intéresse toutes les destinées individuelles.

. . . . . .

Ainsi le temps acquiert valeur d'épreuve et devient une chose de l'âme, le milieu où elle se conquiert, où elle se perd et se retrouve aussi par la conversion. Il fait corps avec elle : c'est un passé qu'elle s'est incorporé et qu'elle peut transformer parce qu'il subsiste, un avenir qu'elle peut dominer. C'est, en chacun de ses instants, quelque chose d'absolument inédit, d'unique et d'original, qui ne se reverra plus, à cause de l'aspect moral qu'il comporte et de la liberté qui l'utilise à ses fins. C'est en même temps une suite, un ordre et un dessein où l'âme est enveloppée tout entière et qui est la manifestation de Celui qui, contenant tous les temps, en fonde du même coup, par la gratuite initiative de son Amour infini, la réalité et la valeur suprêmes, pour les individus comme pour toute l'humanité.

Non seulement, grâce à l'idée de création, le temps acquiert à la fois une réalité physique et une valeur morale, mais il reçoit encore une valeur sociale, en tant que tous les hommes doivent travailler à préparer l'avènement de la Cité spirituelle et surnaturelle, vraie fin dernière de l'humanité. On peut dire que, du point de vue chrétien, chaque homme porte, à chaque instant de la durée, la responsabilité du progrès spirituel de la société humaine.

Aussi l'idée de progrès bien loin d'être combattue par le christianisme se trouve liée à la révélation :

C'est la révélation chrétienne qui a enseigné aux hommes que le temps a un sens, une direction définie, qu'il ne conflue ni dans le néant ni dans l'identique (répétition qui équivaut au néant), mais vers un terme qui est achèvement et perfection.

R. Jolivet ne manque pas à ce propos d'invoquer la Cité de Dieu, car dans la perspective chrétienne l'histoire a un sens :

Le temps n'est plus radicalement homogène : il a une épaisseur

et, selon une expression de M. Bergson, « il grossit en avançant ». Cela vaut à la fois du temps individuel et du temps social : l'individu ou la personne humaine a le temps à son usage pour mûrir sa propre destinée et achever sa perfection; la société doit aussi, d'un âge à l'autre, avancer vers sa perfection propre, qui consiste à coïncider de plus en plus avec la société spirituelle qui est son terme et sa fin.

Nous sommes loin, quoi qu'il en semble, de la conception un peu simpliste du progrès continu au plan de l'histoire. Celle-ci connaît des vicissitudes temporelles; mais à travers elles, une Providence conduit l'homme et toute l'humanité vers des fins dépassant la nature.

De ce point de vue, le progrès est continu, comme le temps est irréversible : tous ses moments ont une valeur et portent un poids d'éternité; aucun ne ressemble à l'autre et tous sont solidaires. Tout collabore au salut du monde. L'histoire n'a pas de vide; sous les ruptures apparentes, une continuité réelle enchaîne tous les instants de la durée et en fait un tout.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguré (Vienne).